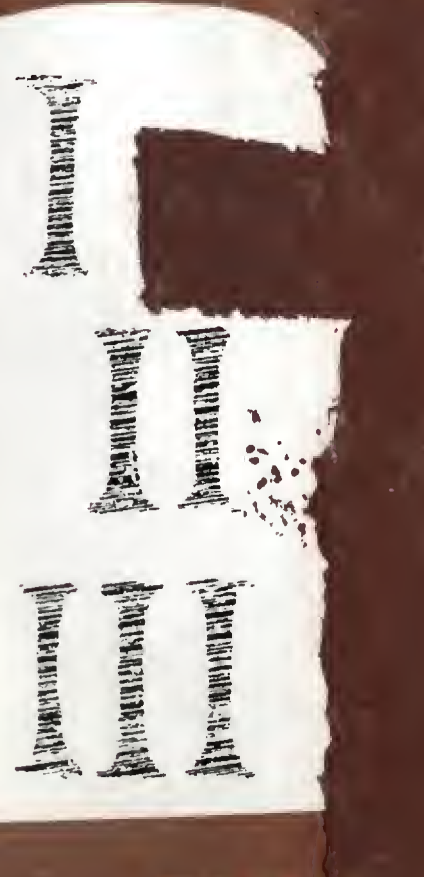
DEL NUEVO TESTAMENTO

R. SCHNACKENBURG





RIALP



ENCICLOPEDIA DE LA ETICA Y MORAL CRISTIANAS

Dirigida por MARCEL REDING, Profesor de la Universidad de Graz. Edición española al cuidado de AURELIO FERNANDEZ, Profesor del Seminario de Oviedo.

1. MARCEL REDING: *Estructura de la existencia cristiana.*
2. MARCEL REDING: *Fundamentos filosóficos de la teología moral católica.*
3. WILHELM HEINEN: *Fundamentos psicológicos de la moral* (en preparación).
4. ADOLF GECK: *Aspectos sociológicos de la moral* (en prensa).
5. RICHARD MOHR: *La ética cristiana a la luz de la etnología.*
6. V. HAMP: *Fundamentos morales del Antiguo Testamento* (en prensa).
7. RUDOLF SCHNACKENBURG: *El testimonio moral del Nuevo Testamento.*
8. RUDOLF HOFMANN: *Concepto y métodos de la teología moral* (en preparación).
9. LUDWIG BERG: *Justicia y ley divina* (en preparación).
10. H. DANIEL-ROPS, SALVADOR CANALS y otros: *Realidad del pecado.*
11. PIETRO PALAZZINI, A. FRANCISCO SAGE y otros: *El pecado en las fuentes cristianas primitivas.*
12. RAFAEL BENÍTEZ CLAROS, GIUSEPPE MORELLI y otros: *El pecado en la literatura y el arte* (en preparación).
13. CORNELIO FABRO, ROBERTO MASI y otros: *El pecado en la filosofía moderna.*
14. LUDWIG BERG: *Etica social.*
15. ANTON BURGHARDT: *Etica de la propiedad* (en preparación).
16. ANTON TAUTSCHER: *Etica económica* (en preparación).
17. LEONHARD WEBER: *Etica de la familia, del matrimonio y de la vida sexual* (en preparación).
18. JOHANNES MESSNER: *Etica política* (en preparación).
19. RICHARD EGENTER: *Etica eclesiástica* (en preparación).

Tomo VII: EL TESTIMONIO MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO

RUDOLF SCHNACKENBURG

EL TESTIMONIO MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID - MEXICO

Título original:

Die Sittliche Botschaft des Neuen Testamentes

Depósito legal: M. 2.381 - 1965. Núm. de registro: 2.207 - 65

Industrias Gráficas España, S. L. — Comandante Zorita, 42. — Madrid

INTRODUCCION

1. Jesús anuncia un mensaje religioso, y en él tienen su asiento las exigencias morales que impone. Todo intento de interpretar este mensaje de otra forma, como crítica cultural o como un programa social revolucionario, implica, ya radicalmente, un malentendido. La unidad de lo religioso y de lo moral es indisoluble en todo el Nuevo Testamento.

2. Ya el Antiguo Testamento constituye para Jesús un amplio campo de enseñanzas religioso-morales. Pero Jesús siembra su propia semilla. Es difícil precisar, en la ética de Jesús, lo antiguo y lo nuevo. Su postura ante la ley del Antiguo Testamento y ante las tradiciones de los doctores de la ley apenas puede determinarse de modo satisfactorio. Y, sin embargo, es imprescindible abordar esta cuestión para captar la peculiaridad del mensaje de Jesús y del cristianismo primitivo. Provisionalmente podemos afirmar: la ética de Jesús es religiosamente conservativa y, al mismo tiempo, excitantemente nueva.

3. Para situar en su justa perspectiva el mensaje moral de Jesús es muy importante señalar qué pensamientos considera Jesús como fundamentales en el conjunto de su predicación: la bondad y misericordia de Dios-Padre, la "salvación del alma", la llamada al seguimiento y el anuncio del reinado de Dios. Nuestra exposición ordena los requerimientos morales de Jesús, ante todo alrededor del mensaje del reinado de Dios, pero no de modo exclusivo.

4. Jesús no desarrolla un sistema de teología moral. Sus enseñanzas están a menudo motivadas por cuestiones ocasionalmente planteadas y sus respuestas están ordenadas a decisiones inmediatas y circunstanciales. Pero Jesús no es un casuista ni propugna una "ética de situación". En cada caso presenta las líneas directrices fundamentales. Su doctrina moral es concreta, pero normativa.

5. En este punto el cristianismo primitivo edifica, en lo esencial, sobre el fundamento de las enseñanzas morales de Jesús. Sin

embargo, en la comunidad cristiana, después de la Resurrección se altera la acentuación de las motivaciones teológicas: el mensaje que Jesús anuncia se convierte en el mensaje del Jesús ya manifestado, y la comunicación del Espíritu se constituye en fundamento de la vida cristiana. Se hacen también sentir las influencias del ambiente y surgen nuevas cuestiones. Todo esto debe repercutir en la doctrina moral de la Iglesia primitiva. Es, por tanto, recomendable considerar separadamente ambas fases. También deben tenerse en cuenta las diferentes modalidades de vida cristiana en el seno de la Iglesia primitiva (cristianos procedentes del judaísmo y de la gentilidad, cristianos palestinenses y cristianos helenistas, etc...). En el marco general de la predicación de la comunidad cristiana destacaron además algunas vigorosas personalidades que confirieron rasgos característicos al pensamiento y a la vida del cristianismo primitivo, será, por tanto, útil y recomendable escuchar separadamente también a estos predicadores morales.

6. La sucesión: Jesús—comunidad primitiva de Jerusalén—cristianismo en el mundo pagano, no coincide con la cronología de las fuentes de que disponemos. Las Cartas de San Pablo a las comunidades cristianas son más antiguas que los Evangelios sinópticos; estos contienen un patrimonio ya tradicional y bastante complejo. A causa de su redacción definitiva relativamente tardía, los Evangelios sinópticos no están libres del influjo de las ideas teológicas de la Iglesia primitiva. Esto se echa de ver, no obstante toda su fidelidad respecto a las palabras del Señor, en su modo peculiar de ver e interpretar los materiales de la tradición. La fecha de composición de no pocos escritos neotestamentarios (por ejemplo, la carta de Santiago) es muy discutida. Las dificultosas cuestiones que de ahí provienen serán brevemente presentadas para indicar la necesidad de un uso adecuado de las fuentes.

Las siglas de la Sagrada Escritura y de otros escritos del cristianismo primitivo son las usuales. Lo mismo vale respecto a las obras de los Santos Padres y escritores eclesiásticos.

Las revistas, diccionarios u obras enciclopédicas son citadas solamente según las letras iniciales de sus títulos.

Atiéndase, sobre todo, a la bibiografía especial de cada apartado, ya que, generalmente, en el cuerpo del apartado se hace mención a ella.

PRIMERA PARTE

LAS EXIGENCIAS MORALES DE JESUS

CAPÍTULO 1

LA PROCLAMACION DEL REINADO DE DIOS Y SUS FUNDAMENTALES EXIGENCIAS RELIGIOSO-MORALES

§ 1. La predicación de Jesús acerca del reinado de Dios y su llamamiento a los hombres

El evangelista San Marcos, al comienzo de la narración de la actividad pública de Jesús, resume todo el mensaje del Señor en estas solemnes palabras: "Se ha cumplido el tiempo y el reinado de Dios está ya cerca; arrepentíos y creed en el mensaje de la salvación" (Mc 1, 15). ¡Una proclama y una invitación! ¡Manifestación de un evento divino y requerimiento de una respuesta humana! Constantemente encontramos ambos momentos en el Nuevo Testamento. La acción de Dios supone ya por sí misma un llamamiento dirigido a los hombres; del mensaje divino brota un requerimiento moral. También el orden mismo empleado por San Marcos es inalterable: Primeramente actúa Dios, y su acción requiere y obliga al hombre. El Nuevo Testamento no contiene, en modo alguno, un puro moralismo, pero tampoco una piedad autónoma, desvinculada de todo comportamiento moral.

Jesús en su manifestación ante los hombres anuncia una hora sobremanera decisiva: "Ha llegado la «plenitud de los tiempos»"; en la historia impresionante y milenaria de las relaciones entre Dios y los hombres, relaciones limitadas, hasta ahora, por misteriosos designios de Dios al pueblo elegido de Israel, ha sonado la hora del cumplimiento. ¿Cuál es el auténtico sentido de esta "plenitud"? Esta "plenitud" estuvo precedida de una "promesa": el anuncio profético del tiempo de la salvación, en que Dios ven-

drá a liberar a su pueblo [1] y a establecer definitivamente su reinado [2]. Esta acción renovadora de Dios, debida a su libre benevolencia, no será una mera renovación de la antigua alianza con Israel, su pueblo, sino que estará dotada de una mayor amplitud universalista, que abarca a todo el mundo. Tal es la idea que se deduce, al menos, de algunos rasgos de la expectación mesiánica del Antiguo Testamento. También las "naciones" afluyen al monte de Sión [3], la paz paradisíaca se renueva [4] y surge un nuevo cielo y una nueva tierra [5].

La esperanza mesiánica del pueblo judío ha experimentado muchas modificaciones e incluso en tiempo de Jesús no presentaba un carácter unitario [6]. Pero todas las expresiones de este anhelo, todas las revelaciones de los profetas y todas las visiones de los iluminados de la antigua alianza coinciden en la expectación de un *tiempo final* de *salvación.*

Este período "escatológico", según las palabras mismas de Jesús, se ha "cumplido" con su venida y sus obras. Hay una afirmación

---

[1] Is 10, 22 (LXX); 33, 22; 35, 4; 43, 3.11; 45, 17.22; 60, 16; 62, 11 s.; Ez 34, 22; Os 1, 17; Ioel 3, 5; Soph 3, 17.19; Zach 8, 7; 9, 9; 10, 6. Respecto al judaísmo tardío vide VOLZ, *Eschatologie,* 368 ss.

[2] Is 24, 23; 33, 22; 52, 7 ss. (San Marcos —1, 15— nos presenta en forma particularmente plástica la correspondencia neotestamentaria de este lugar). Miq 4, 6 s.; Soph 3, 14 s.; Abd 21; Zach 14, 9.16 s. Respecto al judaísmo tardío vide Ps 5, 18 s. y 17. Véanse igualmente la "oración de las dieciocho bendiciones" y el comienzo de la "oración de la santificación" (qaddisch). Vide G. DALMAN, *Worte Jesu,* 310 ss.; VOLZ, *Eschatologie,* 165 ss.

[3] Is 2, 1 ss.; 11, 10-12; 25, 6 s.; 60, 1 ss.; Ier 12, 14 ss.; 16, 19; Ez 17, 22 ss.; Am 9, 12; Miq 4, 1 ss.; Ag 2, 6 ss.; Zach 2, 15; Tob 13, 11 ss.; 14, 8 s.; respecto al judaísmo tardío véase Ps 17, 34 s.; los *Oráculos sibilinos* III, 710 ss.; Vide VOLZ, *Eschatologie,* 171 ss.; 358.

[4] Is 11, 6 ss.; 35; 65, 25; Os 2, 20. Respecto al judaísmo tardío véanse FILÓN, *De praem.* 88 ss.; BARUCH SIRIACO 73-74; *Oráculos sibilinos,* III, 785/95.

[5] Is 65, 17; 66, 22. Véanse 2 Pet 3, 13; Apc 21, 1. Respecto al judaísmo tardío: HENOCH I, 45, 4 s.; 72, 1; Esd IV, 6, 16; 7, 75; BARUCH SIRIACO 32, 6; 44, 12; 57, 2; *Oráculos sibilinos* V, 273; *Libros de los jubileos* 1, 29; 4, 26; HENOCH II, 33, 1 ss.; igualmente la *Regla de la secta* IV, 25. I-II XIII, 11 s. Vide VOLZ, *Eschatologie,* 338 ss.; E. SJOBERG, *Wiedergeburt una Neuschöpfung im palästinichen Judentum:* St Th 4 (1950) 44-85, especialmente 70-74; IDEM, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen*: St Th 9 (1955) 131/36.

[6] Véanse las exposiciones de BOUSSET-GRESSMANN, *Religion des Spätjudentums,* 242-301; MOORE, *Judaism* II, 279-395; VOLZ, *Eschatologie,* passim; BONSIRVEN, *Judaïsme* I, 418-67; S. MOWINCKEL, *He That Cometh* (1956), especialmente 261/79.

de Jesús, que nos habla expresamente de este "cumplimiento". San Lucas (4, 16-21) nos refiere cómo Jesús asistió un sábado a la sinagoga y leyó las palabras del profeta Isaías: "El Espíritu del Señor descansa sobre mí, me ha ungido para anunciar la salvación a los pobres y me ha enviado a pregonar a los cautivos la remisión y dar nueva luz a los ciegos, para liberar a los sojuzgados y proclamar el año de gracia del Señor" (Is 61, 1 s.). Jesús comenta estas palabras afirmando: "*Hoy* han alcanzado cumplimiento estas palabras que acabáis de oír". Jesús se presenta, por tanto, como Aquél sobre quien ha descendido el Espíritu del Señor, como el Ungido de Dios, el Mesías. Y precisamente este Mesías era para los judíos el Rey que traería la salvación al final de los tiempos [7].

La conciencia mesiánica de Jesús continúa aún siendo impugnada. Sin embargo, solo esta conciencia puede esclarecer y dar razón de muchas expresiones indudablemente auténticas de Jesús: su respuesta a los enviados de Juan Bautista (Lc 10, 24 par.), la sentencia según la cual Él es mayor que Jonás y Salomón (Mt 12, 41 s. par.); los ojos que ven sus obras son bienaventurados (Mt 13, 16 s. par.); el testimonio sobre sí mismo ante el sumo sacerdote (Mc 14, 61 s. par.). Debe, por tanto, aceptarse con toda seriedad el hecho de que Jesús se considerase Mesías en sentido verdadero, si bien no con las características que presentaba la imagen del Mesías de sus contemporáneos. Jesús era el portador de la salvación en un sentido singular, puramente religioso; traía la revelación y salvación escatológicas. La "conciencia mesiánica" de Jesús no queda adecuadamente definida con categorías ni denominaciones mesiánicas preexistentes [8].

---

[7] La expectación mesiánica no es igualmente intensa en todo el Antiguo Testamento y judaísmo tardío. En algunos profetas incluso está ausente. Tampoco se encuentra en la Mischna. Sin embargo, era muy intensa entre el pueblo como el Nuevo Testamento lo atestigua. Un testimonio precioso es el salmo 17 s. El algunos pasajes de los "apocalipsis" ocupa el Mesías un puesto importante. Igualmente en los *Doce testamentos* y en los *Oráculos sibilinos*. Vide H. GRESSMANN, *Der Mesias* (1929), especialmente 230 ss.; VOLZ, *Eschatologie*, 173-86; MOORE, *Judaism* II, 347 ss.; BONSIRVEN, *Judaïsme* II, 307-21; 341 ss.; J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel* (1955); MOWINCKEL, *He That Cometh*, passim.

[8] Vide FEINE-ALAND, *Theologie des Neuen Testamentes*, 32 ss.; MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testamentes*, I, 156 ss.; W. MANSON, *Bist Du, der da kommen soll?* (1952); T. W. MANSON, *The Servant-Messiah* (1953); G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* (1956); A. VOGTLE, en LThK V, 928/31.

Conforme a esto debemos concluir que la pretensión de Jesús de ser el portador escatológico de la salvación está en íntima conexión con su anuncio de que el reino de Dios ha llegado ya. En su persona, en sus palabras y en sus obras se ha actualizado el tiempo de la plenitud. Pero no se ha alcanzado todavía en la forma esperada en el Antiguo Testamento. El tiempo del cumplimiento no es aún el tiempo de la consumación. También en la predicación de Jesús el reinado de Dios en "gloria y poder" es algo futuro [9]. Pero ¿nos encontramos todavía en la misma situación de salvación que los profetas? No; el enviado escatológico de Dios ha venido ya y, por la misión y el poder recibidos de Dios, cura a los enfermos, llama a los pecadores (Mc 2, 15-17 par.), perdona los pecados (Mc 2, 5-10 par.; Lc 7, 36-50), y anuncia con la autoridad del mismo Dios la voluntad salvífica divina y las verdades de la salvación (Mc 1, 22 par.). Por ello se ha inaugurado el "año de gracia de Dios"; la magna y definitiva era de la salvación, el advenimiento del reinado glorioso de Dios. Y esto con la misma seguridad con que la recolección sigue a la sementera y el robusto árbol a la semilla arrojada en la tierra (vide las parábolas del crecimiento en Mc 4 y Mt 13). Para quien sepa ver certeramente, el reinado de Dios, esto es, el triunfo de Dios sobre Satanás y sus huestes, es ya perceptible en las obras de Jesús. "Si yo arrojo los demonios con el poder de Dios (esto es, por el Espíritu Santo), ha llegado a vosotros el reino de Dios" (Lc 11, 20; Mt 12, 28). Puede, por consiguiente, decirse que el reino de Dios ha llegado ya y, al mismo tiempo, que "aún" no está entre los hombres. El reino de Dios está presente en la persona de Jesús, en sus palabras y en sus obras de salvación. Sin embargo, no está aún presente como reinado cósmico de paz y esplendor. Pero, entre el comienzo y la plenitud de este reino, entre el tiempo "penúltimo" (Cullmann) y la última plenitud de los tiempos, hay una estrecha conexión interna, una incontenible unión dinámica. El último acto de la historia de la salvación ha comenzado ya. Dios mismo conduce ya su obra hacia su término a pesar de todos los obstáculos del maligno. "Promesa y cumplimiento están unidos en Jesús y se implican mutuamente, porque la promesa obtiene su garantía y seguridad en el cumplimiento alcanzado ya en Jesús, y porque el cumplimiento, aún incipiente, pierde su ca-

---

[9] Este concepto del reinado futuro de Dios se encuentra de modo especial en los sinópticos, incluso allí donde no se habla de un reinado "en poder y majestad"; vide SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* 110 ss.

rácter de "σκάνδαλον" solamente a la luz de la promesa aún en pie" [10].

Esta tensión interna entre plenitud parcial y expectación final, entre actualidad y futuro de la obra de salvación, es el fecundo punto de origen del imperativo moral cristiano. En cuanto el reino de Dios ha sido ya anunciado a partir de Juan Bautista (Lc 16, 16), todo hombre está invitado a tomar parte en el banquete nupcial que Dios ha preparado (vide Mt 22, 2-10; Lc 14, 16-24). En cuanto este reino es algo venidero, debe el hombre prepararse y mostrarse digno de participar en él. Jesús en lenguaje figurado determina ciertas condiciones para "entrar en el reino de Dios". Con ello no quiere Jesús indicar, que esta participación pueda ser merecida —lo decisivo aquí es únicamente la libre disposición divina, el hombre solo puede suplicar el don de Dios (Mt 6, 10)—, pero en todo caso está claro que solamente aquellos que acepten ahora las palabras de Jesús y acomoden a ellas su vida, podrán oír de Él un día aquellas otras palabras de salvación: "Venid, benditos de mi Padre, y tomad posesión del reino que os estaba preparado desde el comienzo del mundo" (Mt 25, 34).

La "sentencia de admisión" [11] que permite la entrada en el reino de Dios, tiene como fondo una representación figurada, cuyas raíces se encuentran en el Antiguo Testamento. En el Deuteronomio se promete a los israelitas, si son fieles a la ley divina, la entrada en la tierra prometida de Canaan, de la cual tomarán posesión como "herencia" recibida de Dios. La traducción griega de los Setenta utiliza los mismos vocablos empleados por el Nuevo Testamento ("entrar", "heredar"). En el Deuteronomio (4, 1) se dice: "Ahora, Israel, observa los preceptos y ritos, que yo te indico, para que viváis venturosamente y entréis en posesión de la tierra que, como herencia, os quiere entregar el Señor, el Dios de vuestros padres" (expresiones semejantes encontramos en 6, 18; 16, 20). Se establecen además las condiciones culturales y morales que deben darse en quienes intenten entrar en el templo de Dios. Estas exigencias han encontrado su expresión piadosa en los salmos, especial-

[10] KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 147.

[11] Textualmente según la letra vide Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3 par., 19, 23 s. par.; 21, 31; 22, 12; 23, 13 par.; 25, 10.21.23; Mc 9, 47; Ioh 3, 5. Sin embargo se amplía considerablemente la base textual si no nos situamos en un punto de vista literal, sino real, según el contenido. Vide H. WINDISCH, *Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes*: ZNW 27 (1928) 163/92.

mente en los salmos 14; 23; 117, 19 ss. (según los Setenta). Tales pensamientos e imágenes podían fácilmente aplicarse a la "entrada en el reino de Dios". Tal es el caso en la tercera bienaventuranza (Mt 5, 5).

Era una ardiente preocupación de Jesús despertar, disponer y decidir a los hombres a una entrega total a Dios. Para ello se presenta como fogoso predicador profético, que conjura a los hombres obcecados, que saben interpretar las señales de la tierra y del cielo, pero desconocen la hora de la salvación (Lc 12, 56). Cuando Jesús describe los acontecimientos de los "días del Hijo del hombre" —parusía— (Lc 17, 26), intenta hacer comprender a sus oyentes que todo ello les puede afectar a ellos mismos. Sucederá entonces como en los días de Noé, en que los hombres despreocupadamente comían y bebían y contraían matrimonio hasta que se desató el Diluvio y los aniquiló a todos. Al final de los tiempos la catástrofe que precederá a la venida del Hijo del hombre vendrá como llegó la destrucción de Sodoma, en la que sus habitantes se dedicaban tranquilamente a sus negocios, hasta que de improviso bajó fuego del cielo y los aniquiló a todos. También en muchas parábolas parece que la intención de Jesús era inculcar a sus oyentes la seriedad de la situación y de la "crisis" de la hora decisiva, la cual, ya ahora, exige de los hombres tomar una determinación [12]. Solo quien se convierte y cree puede tener parte en el reino de Dios.

No quiere esto decir que Jesús, movido por un mero interés "pedagógico", haya deliberadamente exagerado. La venida de Jesús ha hecho absolutamente cierta la proximidad del Reino de Dios. Pero, no obstante, queda sin determinar el sentido y alcance de esta proximidad, y el tiempo en que Dios (que no está sujeto a las medidas temporales humanas) llevará a cabo el cumplimiento postrero. Esto permite a Jesús describir vivamente ante sus contemporáneos los desastres del fin de los tiempos y la venida del Hijo del hombre —el reinado de Dios en poder y gloria— como algo que les afecta a ellos personalmente.

Algunas expresiones de Jesús presentan ciertamente un difícil problema interpretativo, pues contienen una indicación

---

[12] Vide C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936), 154 ss.; J. Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 139/48.

temporal, circunscrita a un tiempo relativamente próximo [13]. Sin embargo, Jesús ha rechazado expresamente un conocimiento del día y de la hora de estos acontecimientos (Mc 13, 32 y par.), negando incluso la posibilidad de una previsión (Lc 17, 20). No se ha llegado aún a una exégesis satisfactoria de estos "logia"; para ello tendría que aclararse más la historia de su tradición. Tanto las circunstancias en que fueron pronunciados originariamente, como la formulación y el sentido que les dio Jesús, así como la manera de entenderlos la iglesia primitiva y eventualmente su interpretación por parte de cada uno de los evangelistas permanecen en la oscuridad y tal vez no podrán esclarecerse del todo. No debemos, por tanto, partir de ellos para interpretar la totalidad de la predicación de Jesús acerca del advenimiento del reinado de Dios. Pero tampoco debemos desvirtuar el hecho de que Jesús ha anunciado: "El reino de Dios está cerca de vosotros" (Mc 1, 15) [14].

Jesús quería animar y vigorizar interiormente a sus discípulos, a quienes el tiempo que precedería al fin debería acarrear tribulaciones, persecuciones y graves tentaciones para su fe. Pero, ante todo, quería exhortarles a un estado de vigilancia y tensión interiores. A ello está fundamentalmente dirigido el gran discurso escatológico de Jesús (Mc 13 y par.). "Estad atentos", exclama Jesús varias veces (versículos 5, 9, 23, 33), "vigilad". En esta advertencia, tres veces repetida por Jesús (versículos 33, 35, 37) culmina todo el discurso. La misma exhortación a un estado de vigilancia y alerta interior se encuentra en otro pasaje de San Lucas (12, 35-40). La preparación a la venida del Señor —el gran banquete preparado por Dios— está expuesta por San Mateo en la parábola de las vírgenes prudentes y fatuas (25, 1-12). Esta parábola, como todas las que se refieren al reino de Dios bajo el

---

[13] Mc 9, 1 par.; 13, 30 par.; Mt 10, 23; 23, 39 (= Lc 13, 35); vide también Mt 26, 64 ("después de esto..."); Lc 18, 8 ("en breves"). En relación con estos textos vide W. MICHAELIS, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung*, 1942; MORGENTHALER, *Kommendes Reich*, 52 ss.; 74 ss.; KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 19 ss.; 47 ss.; MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testamentes*, I, 58 ss.; SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* 135/48.

[14] Se ha querido entender este "pasado" en el sentido de un "presente"; el reino de Dios "está ya" (como algo presente y actual). Vide sin embargo BAUER, *Wörterbuch*, 422 s.; H. PREISKER, en Th WB 11, 329/32; MORGENTHALER, *o. c.*, 45 ss.; KÜMMEL, *o. c.*, 13-18. Respecto a la mentalidad de la Iglesia primitiva son importantes los lugares de la epístola de San Pablo a los romanos (13, 12), de la epístola de Santiago (5, 8) y de la primera epístola de San Pedro (4, 7).

símbolo de un banquete o de la celebración de unas nupcias [15], amplían considerablemente el número de textos que hablan de la "entrada en el reino de Dios". Todas ellas contienen la exhortación: "¡Estad preparados y haceos dignos de entrar en el reino!".

Jesús expresa también de otra forma el llamamiento religioso-moral contenido en su predicación del reino de Dios. "Buscad el reino de Dios, y esto (lo necesario para la vida terrena) se os dará por añadidura" (Lc 12, 31). Como el hombre, que encuentra en el campo un tesoro escondido o como el comerciante, que descubre una perla sumamente valiosa, debemos entregar todo lo demás para alcanzar este tesoro (Mt 13, 44-46). Incluso en los lugares en que el reino de Dios se presenta como donación gratuita de Dios y dádiva sobrenatural, advierte Jesús que solamente es permitido entrar en él a quienes poseen ya una determinada actitud de espíritu y un comportamiento acrisolado, como aparece en las Bienaventuranzas (Mt 5, 3-8 y par.). El reino de Dios solo puede ser alcanzado a base de un activo amor al prójimo (Mt 25, 34 ss.); el hombre debe abrirse al mensaje del reino de Dios como un niño (Mc 10, 15 y par.). Quizá la oscura y difícil expresión de los "hombres esforzados y violentos que arrebatan" el reino de Dios (Mt 11, 12; vide también Lc 16, 16) sea un elogio para los hombres que, desde los días de Juan Bautista, emplean todas sus energías para alcanzar el reino de Dios [16]. El mismo sentido tienen las palabras que Jesús dirige al escriba, que supo comprender el significado del precepto primero y fundamental de la Ley: "Tú no estás lejos del reino de Dios" (Mc 12, 34). A todo esto deben añadirse las peculiares exigencias, que Jesús impone a quienes, como discípulos, quieren unirse más estrecha-

[15] Mt 22, 1-10; vide Lc 14, 16-24; Mt 22, 11-14; 25, 1-12; igualmente el final de la parábola de los talentos en Mt 25, 21.23; Lc 12, 37 (en estas parábolas alegría = gozo del Señor = banquete del gozo). Quizá se refiere también a esto mismo el pasaje de Lc 14, 7-11, que ciertamente tiene un originario sentido escatológico. Vide también las expresiones que hablan de la "admisión" en el reino de los cielos: Lc 16, 9.22 s. (Lázaro) y de la "expulsión": Mt 7, 22 s. par.; 8, 12 par.; 13, 41 s. 50; 22, 13; 25, 30; vide también 5, 26; 18, 34; 24, 51; 25, 11.

[16] Este lugar es también interpretado en un sentido opuesto al indicado. Según tales interpretaciones se hablaría aquí de la actitud de enemistad (oposición y pugna) contra el establecimiento del reino de Dios. Vide los diversos intentos de interpretación en BAUER, *Wörterbuch*, 255 y su discusión en MORGENTHALER, *o. c.*, 48-50; KÜMMEL, *o. c.*, 115 ss.; J. SCHMID, *Evangelium nach Mt.*, 192 s.; PERCY, *Botschaft Jesu*, 198-202; D. DAUBE, *The New Testament and Rabinic Judaism*, 1956, 285-300; SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, 88 ss.

mente a Él, y cooperar en la tarea de la predicación del Evangelio (Lc 9, 57-62; Mt 19, 12; Mc 10, 21 y par.; vide también § 4). Todo ello nos hace comprender el llamamiento, proféticamente enérgico y mesiánicamente único, que Jesús dirige para el presente inmediato —aquí y ahora— a los hombres, y al cual nadie puede sustraerse.

Este llamamiento "escatológico" conserva hoy día su validez originaria. Pero en modo alguno debe ser exageradamente violentado dando lugar ante la inminencia del imponente final al malentendido de una mera "ética de ínterin" [17]. En tal caso, con el "aplazamiento de la parusía", perdería de hecho su fuerza y validez y pasaría a ser patrimonio de las exaltadas sectas apocalípticas. La Iglesia primitiva nunca vivió de este modo la expectación de su proximidad [18] (cfr. § 20), sino como constante y enérgica amonestación a la vigilancia y disposición de ánimo, a la sobriedad y a la puesta en práctica, en el mundo, del amor a Dios y a los hermanos. Con ello la expectación de la próxima parusía se convertía en simple actitud permanente de expectación. El discurso escatológico de Jesús no está motivado por la expectación de un final próximo, temporalmente determinado, sino por la nueva situación de salvación, creada por la irrupción del reinado de Dios en las obras de Jesús y por el futuro estado definitivo de salvación, que constituye una permanente llamada a los hombres, requiriendo de ellos ya desde ahora una decisión. La escatología neotestamentaria alcanza su sentido tanto de la expectación del futuro cuanto de la salvación ya alcanzada en Jesucristo. Precisamente aquí reside el carácter peculiar de toda escatología neotestamentaria, cualquiera que sea el momento que se acentúe (vide San Pablo, § 29; San Juan, § 32; Apocalipsis, § 42) [19]. También en la predicación de Jesús junto al anuncio profético del próximo "fin" y la exhortación a la decisión presente, se encuentra el mensaje del gratuito amor salvífico de Dios, ya actuante, que exige la correspondencia de nuestro amor. "Para Jesús el encuentro con Dios no tiene lugar exclusivamente a través de la expectación del futuro, sino ya en el presente por la obediencia y el

---

[17] Vide R. SCHNACKENBURG, artículo *Interimsethik* en LThK V, 727 s. Además el § 8.

[18] Vide F. J. SCHIERSE, artículo *Eschatologismus* en LThK III, 1098 s.; J GNILKA, *"Parusieverzögerung" und Naherwartung...*: Catholica 13 (1959) 277/90.

[19] R. SCHNACKENBURG, art. *Eschatologie in N. T.*, en LThK III, 1088/93.

amor" [20]. La acción salvífica de Dios, hecha patente en la aparición de Jesús y en sus obras, su revelación histórico-escatológica de la salvación, prenda del cumplimiento futuro, es el verdadero fundamento del imperativo moral cristiano.

§ 2. La exigencia de la conversión

La fundamental —aunque no la última— exigencia de Jesús a quienes quieren tener parte en el reino de Dios es: "convertíos" (Mc 1, 15).

A la palabra griega μετάνοια (= cambiar de pensamiento, "arrepentimiento") corresponde en hebreo y arameo una palabra que rebasa el concepto griego. La misma palabra alemana "Busse", si es que hemos de atenernos al sentido etimológico de la misma —"reparación de la injusticia cometida"— no destaca más que un aspecto. La mentalidad semita, por el contrario, se representa a una persona, que desanda el camino hasta ahora seguido, lo reconoce como equivocado y se orienta en una nueva dirección. Así la "conversión" incluye: *a*) una actitud total del hombre, que implica el empleo de todas sus fuerzas; *b*) una conducta *religiosa,* una decisiva ordenación de toda la vida cara a Dios; *c*) que no es solamente aversión de los pecados cometidos y la consiguiente expiación (arrepentimiento y penitencia) sino también una nueva orientación para el futuro; *d*) frecuentemente una conversión de fe", por lo menos una nueva y más profunda comprensión de Dios y de su santa voluntad; *e*) finalmente una respuesta a la llamada de la gracia de Dios y el recurso a los medios de salvación por Él ofrecidos.

La meta de la conversión religioso-moral es Dios. Pero en su esfuerzo por liberarse de los pecados y orientarse hacia Dios puede el hombre fácilmente engañarse, sobre todo si, deseoso de conversión, se pierde en exterioridades. De ahí que los profetas, frente a las prácticas exteriores de penitencia —ayunos, cilicios y lamentos penitenciales— exhortan fundamentalmente a la conversión interior y al movimiento íntimo del corazón hacia el

---

[20] H. SCHÜRMANN, *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu en: Kaufet die Zeit aus!* (Festg. fur Th. Kampmann), 1959, 39-71; *obra citada,* 64.

Dios santo. "Rasgad vuestro corazón y no vuestras vestiduras" (Ioel 2, 13). Esta actitud interior debe, sin embargo, estar acompañada de obras exteriores, que atestigüen la conversión interior. El "ayuno", que agrada a Dios, es conceder la libertad a los cautivos, partir el pan con el hambriento, dar cobijo al peregrino, vestir al desnudo (Is 58, 6-51). La conversión interior debe manifestarse en el comportamiento total y, sobre todo, en las obras de amor y ayuda al necesitado [21].

También la predicación de Juan Bautista se sitúa en la línea de este llamamiento profético a la penitencia. El Bautista exhorta ante todo a la conversión moral del pueblo judío, el cual escapará a la ira de Dios y se convertirá en el pueblo elegido del final de los tiempos, no por su descendencia carnal de Abraham, sino por la conversión del corazón (vide Lc 3, 7-9, par.). El bautismo de Juan es "bautismo de penitencia" (Mc 1, 4, par.). En él reconoce el hombre su pecado (1, 5) y se compromete a dar "frutos de penitencia" (Lc 3, 8, par.). En la "predicación sobre los deberes de estado" (Lc 3, 10-14) exige Juan que estos deberes se cumplan como preceptos de Dios y con espíritu de amor al prójimo [22].

En boca de Jesús, el Mesías esperado por Juan, el llamamiento a la conversión tiene un sentido aún más profundo. Jesús fundamenta la exigencia de creer en su mensaje de salvación en el hecho de que en sus obras se ha hecho ya realidad visible la voluntad salvífica de Dios y se ha manifestado el reinado de Dios. Jesús ha sido enviado, en nombre de Dios y con plenos poderes, para anunciar a los hombres la ilimitada misericordia de Dios, perdonar los pecados y salvar a los que se habían "perdido" (Mc 2, 10, par.; 2, 17, par.). Esta remisión de los pecados, prometida para el tiempo final y desconocida en tal amplitud dentro del judaísmo, tiene, sin embargo, una condición previa: la conversión interior.

También en la comunidad de Qumran se exige una conversión radical. Quien en ella ingresa, debe tener el propósito de "convertirse a su alianza (la alianza de Dios" 1 QS V, 22); la comunidad misma es la "alianza" (1 QS VI, 14) "alianza de la conversión" (Dam XIX, 16), en que el hombre "se convierte

---

[21] Vide Is 31, 6; 44, 22; 45, 22; 55, 6 s.; Ier 3, 12 ss.; 5, 1 ss.; 24, 7; Lam 3, 40; 5, 21; Ez 14, 6; 18, 21 ss.; Os 3, 5; 6, 1; 14, 2 s.; Am 4, 6 ss.; Zach 1, 3; Mal 3, 7.

[22] Vide H. SAHLIN, *Die Früchte der Umkehr*: StTh 1 (1947) 54-68.

a la verdad" (1 QS, VI, 14). Esta conversión es concebida como una decidida orientación religiosa y moral hacia Dios "con todo el corazón y con toda el alma" (1 QS V, 8 s.; vide Jub. 1, 15, 23), en verdad y de todo el corazón" (1 QH XVI, 17). Ritos expiatorios y lavatorios culturales no operan, por sí solos, esta transformación; "nadie se purifica si no se aleja de su malicia" (1 QS V, 13 s.). Empero, a pesar de su motivación escatológica existen diferencias esenciales entre esta exigencia de conversión en el Qumran y la predicación de penitencia (metanoia) de Jesús: *a)* A los esenios se les exigía una "conversión a la ley de Moisés" (Dam XVI, 1 s.; 1 QS V, 8; 4 Qp, Ps. 37; 1, 2), que debía ser observada en su pureza original (según la interpretación de la Tora en la secta) y con una acentuada rigurosidad (preceptos de las purificaciones y del sábado) para "liberar de pecados la nación" (1 QS VIII, 6; 1 QS a 1, 3). La actitud de Jesús ante la ley es totalmente distinta (vide § 5). *b)* Esta conversión es posible solamente en la comunidad de la "alianza de Dios", separada del resto del pueblo, con sus severas prescripciones. Jesús, sin embargo, desconoce tal separación y restricción a los "hombres de la santidad"; Jesús se dirige a todos y especialmente a los "pecadores" y a los despreciados como "sin ley". *c)* En el Qumran la conversión consiste, aun incluyendo la necesaria disposición interior, en el cumplimiento de concretas prescripciones de purificación legal, comunidad de bienes, ordenación jerárquica, etc. Jesús no da tales prescripciones exteriores, pero exige una obediencia radical ante la voluntad de Dios, que compromete y obliga al hombre más profunda, personal e ineludiblemente que la ley o un orden legal (mandamiento del amor. Vide, § 7). *d)* Escatológicamente considerada la conversión en Qumran es un intento de "incitar" a Dios a la instauración del tiempo de salvación, del "fin". En Jesús es la respuesta agradecida a la salvación ya ofrecida por Dios. En Jesús la metanoia implica la fe en el mensaje de salvación y se convierte en expresión de alegría por la salvación ofrecida y de confianza de alcanzarla.

El incomprensible amor de Dios, que recibe con gozo al pecador convertido, le perdona todos sus pecados, le devuelve todos sus derechos y le atrae a su corazón, es descrito por Jesús en tres parábolas (Lc 15). De modo especialmente conmovedor, en la del hijo pródigo. Jesús nos descubre en ella la esencia de la auténtica conversión: el hombre, que se convierte, se hace plenamente

consciente de su "extravío" [23], de su desesperada situación y de su profunda miseria ante el Dios Santísimo. Reconoce su pecado y culpabilidad, se arrepiente y lo confiesa. El hombre se entrega plenamente al juicio de Dios, sin "disculpas" y sin pretensiones, pero también con profunda confianza en la misericordia divina. El publicano (Lc 18, 9 s.) no presenta ante Dios sus buenas obras, sino suplica humildemente que Dios se apiade de él, pecador. En la mujer pecadora, que durante un banquete lavó con lágrimas de arrepentimiento los pies de Jesús, ve el Señor el gran amor, que ha transformado totalmente a aquella mujer de mala fama y le declara que sus pecados están perdonados (Lc 7, 36 s.). Jesús es "amigo de los publicanos" (Mt 11, 19) y no rehúye su compañía (Mc 2, 16, par.), porque la conversión, cuando es auténtica, lleva al pecador a un amor aún más acendrado. A esto se añade que la misión de salvación de Jesús consiste precisamente en conducir a la casa paterna a todo hombre que ha renacido en su gracia. El Señor se regocija de su vuelta a la casa paterna con el mismo gozo con que Dios se alegra de la salvación de los que se habían perdido (Lc 15, 7, 10; Mt 18, 13).

La actitud de espíritu que más obstaculiza la conversión es el orgullo y la autosuficiencia. Jesús lo ha expuesto de modo insuperable en la parábola del fariseo y del publicano (Lc 18, 10-14). El fariseo que, con plena autocomplacencia, hace el recuento ante Dios de sus obras piadosas, está ciego [24] para sus flaquezas y miserias humanas. Cree que no necesita de Dios y de su misericordia y por tanto no la encuentra (Lc 18, 14). Tal actitud de espíritu va generalmente unida al desprecio de los demás. En estas personas pensaría también el Señor al describirnos al hijo mayor que se retrae del banquete celebrado con motivo de la vuelta del hijo pródigo a la casa paterna (Lc 15, 25 s.) y a los descontentos operarios de la viña (Mt 20, 1-15). Tal actitud, interiormente envenenada, incapaz de concebir un Dios magnánimo, y en la que se ha extinguido toda chispa de amor al prójimo, desata la ira del Señor (vide Mt 23). A estos fariseos y escribas (y a todos los que así pensaban) les increpa Jesús: "Los

---

[23] Nótese la iteración de la palabra "perdido" en estas parábolas (versículos 4, 6, 8, 9, 17, 24 32). En la lengua griega "perderse" y "perecer" (v. 17) se expresan del mismo modo; vide también Mt 18, 11 = Lc 19, 10. Se hace por tanto mención a la condenación eterna.

[24] Este es un reproche frecuente de Jesús contra quienes adoptan tal actitud: Mt 15, 14 (=Lc 6, 39); 23, 16.17.19.24.26.

publicanos y los pecadores alcanzarán el reino de Dios antes que vosotros" (Mt 21, 31 s.; vide Lc 7, 29 s.). "Vosotros cerráis el reino de los cielos a los hombres: y ni vosotros entráis ni dejáis entrar a los que quieren entrar" (Mt 23, 13). La auténtica conversión que posibilita la entrada en el reino de Dios solo es posible cuando el hombre se considera a sí mismo pequeño e insignificante como un niño (Mt 18, 3)[25]. Todos somos siervos inútiles (Lc 17, 10) y siempre permanecemos deudores (Mt 6, 12). Pero, cuando estamos convencidos de nuestra miseria, se cumplen en nosotros las palabras del Señor: Dios exalta a los humildes (Lc 14, 11 par.; 18, 14; vide Iac 4, 10; 1 Pet 5, 6).

En el fondo de todo esto está la convicción de Jesús de que ante Dios todo hombre es pecador. Cuando se le notificó la matanza de galileos, ordenada por Pilatos precisamente cuando aquellos se encontraban en el templo ofreciendo sacrificios, dijo a sus oyentes: "¿Pensáis que aquellos galileos eran, entre todos los demás habitantes de Galilea, los mayores pecadores, porque sufrieron este castigo? Os aseguro que no: y os digo que si no hiciereis penitencia, todos pereceréis de modo semejante", y como confirmación presentó el ejemplo de los dieciocho habitantes de Jerusalén que perecieron al derrumbarse sobre ellos la torre de Siloé (Lc 13, 1-5)[26].

Este llamamiento a la conversión, circunstancialmente motivado, tiene sentido solamente si Jesús considera que todos sus oyentes, sin excepción, están necesitados de conversión.

La expresión de los noventa y nueve justos, "que no necesitan conversión" (Lc 15, 7), no es, en este punto, una objeción. Ciertamente no debe ser interpretada irónicamente —añadiéndole la reticencia: "según su opinión"— pues también en el lugar paralelo de Mt 18, 11 se habla de las noventa y nueve ovejas "que no se han descarriado"; pero la expresión "justos" debe ser interpretada, según la parábola, solamente en oposi-

---

[25] La comparación con el niño se refiere originariamente (Mc 10, 15 = Lc 18, 17), no a la actitud de humildad propia del niño (Mt 18, 4), sino objetivamente a su pequeñez, respecto a los mayores y quizá también a la simplicidad y confianza con la que el niño habla con su padre (JEREMÍAS, *Gleichnisse Jesu*, 161 s.). Quizá Mt 18, 3, si στραφῆτε καὶ (en vez de la traducción usual de los Setenta: convertirse (ἐπιστρέφεσθαι) es un hebraísmo, deba traducirse: "Si vosotros no os hacéis *de nuevo* como los niños...".

[26] Vide J. BLINZLER, *Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus*: NovT 2 (1957) 24-29.

ción a "pecadores". Jesús se acomoda aquí al significado corriente de "justos" y "pecadores".

Jesús ha enseñado a orar a todos sus discípulos —sin ninguna excepción— diciendo: "perdónanos nuestras deudas". A los acusadores de la mujer adúltera les responde: "Quien esté sin pecado, arroje sobre ella la primera piedra" (Ioh 8, 7) [27].

El llamamiento a la conversión, exigida por Jesús, implica también una *pronta* decisión. Todos aquellos que escuchan el llamamiento de la boca del Señor, son llamados por su gracia en ese instante concreto. ¡Dichoso el que escucha la voz de Dios y la sigue con prontitud como el publicano Zaqueo, quien con motivo de la visita del Señor —y por el agradecimiento de su corazón dominado por el amor a Dios y a su enviado— se decide a un acto de magnanimidad! (Lc 19, 1-10). Pero ¡desgraciado quien deja pasar, sin provecho, la hora de la gracia de Dios! En este punto las amenazas del Señor están dirigidas de modo especial a las ciudades de Galilea, que han presenciado sus obras admirables (Lc 10, 13-15, par.).

Jesús emplea aquí el lenguaje amenazador de la predicación profética. La mención de las ciudades paganas, Tiro y Sidón, cuyos habitantes, ante obras semejantes, hubieran hecho penitencia "cubiertos de cilicio y postrados sobre cenizas" [28] es solamente una imagen para inculcar la urgencia de la conversión. Jesús no intenta propiamente resucitar prácticas de penitencia anteriores, sino difundir gozo. Incluso en estas imprecaciones a las ciudades de Corozaín, Betsaida y Cafarnaúm no se refiere Jesús, en primer lugar, a la conversión moral, sino a la aceptación de su persona, como enviado de Dios, si bien esta aceptación deberá estar acompañada de la entrega total a Dios y a su voluntad. Por lo demás, estas imprecaciones no están claramente fijadas en una situación determinada y, por tanto,

---

[27] La perícopa pertenece al contenido originario del Evangelio de San Juan, pero contiene una sentencia, ya tradicional e indiscutiblemente anterior a él. Vide A. WIKENHAUSER, *Das Ev. nach Joh.* (1957) 165 s.: JEREMÍAS en ZNW 43 (1950/51) 148 s.; E. A. SCHILLING, *The Story of Jesus and the Adulteress*: AnglThRev 37 (1955) 91-106.

[28] La imagen, proveniente del A. T., se refiere a las prácticas de los días de ayuno; el "saco" era una áspera vestidura, vestido penitencial; la "ceniza" se esparcía generalmente sobre la cabeza. Vide BILLERBECK, IV, 84 s., nota 4; también existía la práctica de tenderse sobre las cenizas; así lo hizo según Ion 3, 6, el rey de Nínive.

no permiten decidir con seguridad si Jesús quiere aquí dirigir a estas ciudades, testigos privilegiados de sus obras, un último llamamiento o si quiere indicarles que ya es "demasiado tarde", como en el caso de Jerusalén, la ciudad cegada (Lc 19, 41 s.).

La parábola de la higuera estéril (Lc 13, 6-9), colocada por San Lucas inmediatamente después de la severa predicación acerca de la conversión antes mencionada, presenta, de forma intuitiva, el plazo de gracia concedido al pueblo (¿Israel?) para su conversión. La amenaza en ella contenida se agudiza en la, al parecer incomprensible, maldición de la higuera (Mc 11, 13 s.; 20 s.). Con esta singular acción profético-simbólica de maldecir la higuera quiere Jesús expresar el repudio, ya definitivo, que el hombre culpablemente puede merecer [29].

La exigencia de conversión, que Jesús nos presenta, contiene, como toda la predicación de Jesús, un doble aspecto. Jesús viene en primer término a predicar un mensaje de salvación y gozo; solamente cuando este mensaje tropieza con la repulsa y pertinacia humana aparece la amenaza del juicio de Dios, la cual se cierne irremisiblemente sobre el hombre obstinado.

La obstinación o "endurecimiento", como actitud diametralmente opuesta a la conversión (vide Is 6, 9 s.; Mc 4, 12 par.; Ioh 12, 40; Act 28, 26 s.) plantea espinosas cuestiones teológicas. Respecto a estos textos debe tenerse en cuenta que: *a*) tienen un significado concreto dentro de la *historia de la salvación*, refiriéndose al pueblo escogido de la antigua alianza y a su decisión de fe respecto al enviado (escatológico) de Dios; *b*) la posibilidad de conversión individual no es afectada inmediatamente por el decreto de endurecimiento de Dios (cfr. Ioh 12, 39 s. y 42); *c*) nada se dice acerca de la duración del estado de endurecimiento (cfr. empero Rom 11, 25-32); *d*) en las formas variantes de los relatos evangélicos se traslucen determinadas apreciaciones teológicas de los evangelistas o de la tradición anterior [30].

---

[29] J. ISSAC (en RHPHR 33 (1953) 57-60) no acepta la interpretación frecuente, que aplica esta acción simbólica de Jesús a todo el pueblo de Israel: ¿pero no está indicada esta interpretación por el Antiguo Testamento? Vide C. H. BIRD en JThSt (1953) 177/79; J. W. DOEVE, *Purification du Temple et dessèchement du figuier*: NTS 1 (1954/55) 297-308 (aclarado por Jer 7, 20: La maldición de la ciudad y del pueblo por Dios ha comenzado ya).

[30] Vide W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (1959) 57-77; J. GNILKA, *Die Verstockung Israel.* Is 6, 9-10 en *Theologie der Synoptiker* (1961).

El espontáneo llamamiento de Jesús exige una conversión pronta, radical y *permanente* en sus efectos. Una conversión a medias, no es conversión. Esto se ve, de modo evidente, en toda la predicación de Jesús. En la parábola del espíritu inmundo, que vuelve a su antigua morada (Lc 11, 24-26 par.), Jesús ha querido probablemente prevenirnos contra la posible recaída [31]. "El postrero estado de este hombre será más penoso aún que el anterior". Se debe servir a Dios con el corazón entero (Mt 6, 24), y conservar constantemente la actitud primera de conversión. La conversión debe ser el fundamento permanente (no precisamente el centro) de la actitud moral del cristiano. Los discípulos proclamaron también en su predicación esta necesidad de la conversión (Mc 6, 12). Esta prontitud a la conversión y al perdón debe aparecer también en las relaciones de los discípulos entre sí (Lc 17, 3 s.). "Convertíos y bautizaos". Este será, según el mandamiento del Señor resucitado (Lc 24, 47), el tema fundamental de la predicación de la Iglesia primitiva después de Pentecostés (Act 2, 38).

§ 3. La exigencia de la fe

Intimamente unida al llamamiento a la conversión está la exigencia de la fe. Así como la conversión del corazón se exterioriza en la aceptación de la persona de Jesús y de sus enviados (vide Lc 10, 13-15, par.), así la fe entraña necesariamente una actitud de espíritu, que puede ser considerada como "conversión" en el sentido más amplio de la expresión: plena orientación hacia Dios, prontitud para percibir y secundar su voluntad. La obstinación de los fariseos y escribas, que no aceptaron a Juan Bautista, era a la vez infidelidad e impenitencia (vide Lc 7, 29 s.; Mt 21, 32). La fe es el aspecto positivo de la conversión. "Creer en la buena nueva de salvación" (Mc 1, 15) significa creer en el mensaje del reino de Dios, que nos trae Jesús, no de un modo meramente racional y sin comprometerse personalmente, sino aceptando todo lo que este reino significa personalmente para el hombre. Quien está convencido de que Dios está ya edificando su reino, debe, ante todo, esforzarse por cumplir su voluntad soberana. Y si Dios manifiesta su voluntad en la persona de Jesús de Nazaret, atestiguándola con curaciones y prodigios, se debe aceptar y seguir la palabra de Jesús. De ahí que la fe, como la conversión, debe

[31] Vide J. JEREMÍAS, *Gleichnisse Jesu* 166 s.

ser una actitud de espíritu "total", abarcadora de todas las energías del hombre.

Esta concepción de la fe proviene del Antiguo Testamento, donde la "fe" aparece como una vinculación a Dios, abarcadora de todo el hombre, un "decir amén a Dios" (A. Weiser). Ello implica ciertamente el reconocimiento de la unicidad de Yavé, pero ante todo y sobre todo confiar en el Dios de la alianza, esperar perseverantemente en su ayuda, cobijarse en su amor y adherirse indisolublemente a Él y a su palabra. Fe es perseverar, después del paso del Mar Rojo, junto a Yavé y su siervo Moisés (Ex 14, 31; Ps 106, 12); infidelidad, —no creer— es murmurar contra Él en el desierto (Num 14, 11; 20, 12; Dt 9, 23; Ps 78, 22.32; 106, 24). La fe como sumisión al Dios excelso, se manifiesta en Abraham (Gen 15, 6), quien por ello es el gran modelo de fe. Isaías, el "profeta de la fe", afirma en una grave tribulación: "Si no creéis, no tendréis ninguna consistencia" (Is 7, 9). Fe es la respuesta del hombre a la acción salvífica de Dios en la historia, tanto en la vida del pueblo como en la de cada uno (Salmos). Por lo tanto, si Dios envía su salvación escatológica por Jesús y en Jesús, la exigencia primera es creer en este mensaje de salvación, afirmarlo con todas las fuerzas y aceptar sus consecuencias.

Por esta misma razón la fe exigida por Jesús es siempre y al mismo tiempo fe en Él.

Se ha puesto en duda que Jesús exigiese fe en sí mismo. Ciertamente si se prescinde del Evangelio de San Juan, y atendiendo solamente a los sinópticos, no se encuentra explícitamente esta exigencia en sus palabras (respecto a Mt 18, 6 compárese con la mejor lectura del lugar paralelo en Mc 9, 42). Pero, de hecho y en verdad, Jesús ha exigido constantemente esta fe. Jesús no se manifestaba explícitamente como Mesías (el misterio del Mesías) y, por tanto, según los sinópticos, tampoco exigía de modo explícito fe en sí mismo, como Mesías. Pero deseaba que, a través de sus obras, los hombres le reconociesen como el Mesías prometido (Mt 11, 3 ss. par.; Mc 8, 27-30, par.). Y quería, por tanto, que esta fe mesiánica se incrementase entre el pueblo y se expresase en manifestaciones explícitas. El diálogo con sus discípulos en Cesarea de Filipo muestra claramente que Jesús buscaba este reconocimiento explícito. Y que solo con él se daba por satisfecho.

Al principio se contentaba Jesús con la fe en los poderes milagrosos de curación, a Él concedidos, y en la cercanía de Dios, que envolvía toda su persona. Jesús consideraba esta fe como punto de partida de la auténtica fe mesiánica, ya que las curaciones, las expulsiones de los demonios y los otros milagros debían plantear necesariamente la cuestión del Mesías [32]. Después de la explicación de la Escritura y de la expulsión de un espíritu inmundo en la sinagoga de Cafarnaúm, los asistentes, presa de gran excitación, exclamaban: "¿Qué es esto? ¿Qué nueva doctrina es esta, acompañada del poder divino? ¿Y Él manda con imperio a los espíritus inmundos y estos le obedecen?" (Mc 1, 27, par.). Después del apaciguamiento de la tempestad quedaron todos sobrecogidos de gran espanto, y se decían unos a otros: "¿Quién es este a quien la tempestad y el mar obedecen?" (Mc 4, 41, par.). La insinuación maligna de sus enemigos, de que estaba poseído del demonio o de que arrojaba a los demonios con el poder de Balcebub, es agudamente rechazada por Jesús, de modo que quede claro para todos: aquí ha llegado uno más fuerte (que los demonios), que viene de Dios (Mc 3, 22-27, par.). Por este motivo acepta Jesús la sencilla fe del pueblo en sus milagros, en su misión milagroso-curativa, porque esta fe entraña la confianza en el enviado de Dios. La mujer que padecía flujo de sangre tiene ciertamente una concepción primitiva de la "fuerza que emana de Jesús"; pero cree de todo corazón que en Jesús está presente el poder salvador de Dios y Jesús le asegura: "Hija, tu fe te ha salvado" (Mc 5, 34, par.) [33]. Al jefe de la sinagoga, que en la agonía de su hija había recurrido al poder de Jesús, y al momento recibe la noticia de que su hija había ya muerto, el Señor le anima con estas palabras: "No temas; cree solamente" (Mc 5, 36, par.). En el caso del paralítico la fe de sus compasivos amigos induce a Jesús a perdonarle los pecados y a sanarle corporalmente (Mc 2, 5). En el relato del joven poseso (Mc 9, 14-26, par.) la cuestión de la fe ocupa el centro mismo del suceso. Jesús se queja de la incre-

---

[32] Vide A. RICHARDSON, *The Miracle-Stories of Gospels* (1941) 38 ss.; TH. H. MENOUD, *La signification du miracle dans le N. T.*: RHPhR 28 (1948) 173/92; P. A. LIÉGÉ, *Reflexions pour une apologetique du miracle:* RScPhTh 35 (1951) 249/54; J. KALLAS, *The Significance of the Synoptic Miracles* (1961).

[33] La misma fórmula se encuentra también en Mc 10, 52 par.; Lc 7, 50; 17, 19. La palabra griega σώζειν tiene el doble sentido de "sanar" y "salvar"; por ello puede Jesús usarla respecto al perdón de los pecados (Lc 7, 50) —un punto de partida para la fe soteriológica de la iglesia primitiva (salvación para la vida eterna).

dulidad de aquella generación (v. 19), e indica al padre del muchacho que todo es posible para el creyente (v. 24); la gran fe de la mujer siro-fenicia mueve a Jesús a sanar a su hija (Mc 7, 29; vide Mt 15, 28). De modo especial ensalza Jesús la fe del oficial pagano de Cafarnaúm, que considera factible que Jesús sane a su siervo, aun a distancia y solo por el imperio de su voz (Mt 8, 10 = Lc 7, 9).

En todos estos casos, en que otras personas piden la curación del enfermo, se hace patente que no está aquí en juego ni una fe mágica en el poder milagroso de Jesús, ni la fuerza de sugestión del enfermo. Por tanto, el lugar de Mc 6, 5 en que se nos dice que Jesús no "puede" realizar milagros en su propia ciudad, Nazaret, debe entenderse en el sentido de que la voluntad y el designio de Dios han señalado un límite a la acción de Jesús: la pertinacia en la incredulidad. Donde esta existe no deben manifestarse las grandiosas señales de la salvación.

Jesús ha rechazado constantemente una fe "milagrera", que exigiese señales extraordinarias [34]. Solamente una generación perversa y adúltera (= infiel a Dios) exige señales del cielo (Mt 12, 39). Tales hombres, que se atreven a exigir estas señales a Dios, ni siquiera por un grandioso milagro en los cielos reconocerían al enviado de Dios, pues este reconocimiento exige una humildad y una conversión interior de que ellos carecen. A tales personas solo se les concederá la "señal de Jonás" (Lc 11, 29 s. par), esto es, probablemente: la divina testificación sobre Jesús después de su muerte, en la parusía, cuando sea ya demasiado tarde para la conversión, y la señal misma, que han buscado, no sea ya señal de salvación, sino de "juicio" [35]. Al final de la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro dice Jesús con toda claridad: "Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se dejarán persuadir si alguno resucitase de entre los muertos" (Lc 16, 31).

Atendamos ahora a la estructura interna de esta fe, tal y como aparece en los sinópticos. Ante todo esta fe es confianza en Jesús y en Dios, que a través de Jesús nos ofrece la salvación. Los grandes profetas y en concreto Isaías habían alimentado, en épo-

---

[34] Mc 8, 11 s. = Mt 16, 1 s. 4; Mt 12, 38 s. = Lc 11, 29; Ioh 6, 30; vide también Lc 23, 8 s.; Mc 15, 32; Ioh 2, 18; 4, 48.

[35] Vide J. Jeremias en ThWB III, 412 s.; A. Vögtle, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, en Snpt. Studien (Festsch. f. A. Wikenhauser) 1954, 230/77.

cas de oscuridad y tribulación, una esperanza de salvación, que debería cumplirse en el tiempo escatológico [36]. Esta esperanzadora fe debía avivarse al encuentro con Jesús, debía fundamentarse en su persona y confirmarse en sus obras (cfr. Mt 11, 2 ss., par.). La confiada fe de los enfermos y atribulados en Jesús cuando es auténtica y religiosa (vide antea) es más que un recurso a Jesús como taumaturgo y auxiliador y se convierte en fe en el Dios que se manifiesta en Jesús y trae la salvación. Los hombres entre los que se desarrolló la acción de Jesús poseían ya, debido a su educación religiosa, una cierta mentalidad para formar, acerca de Él, determinados juicios; mentalidad que no se encontraba en los que provenían del helenismo pagano. La denominación que más frecuentemente se aplica a Jesús es la de "profeta" [37]. Pero el pueblo le pone también frecuentemente en relación con algunas figuras "mesiánicas" —Elías o "el" profeta esperado según Dt 18, 15 (vide Mc 6, 15; 8, 28, par.; Ioh 6, 14; 7, 40)— o le considera como Juan Bautista, resucitado (Mc 6, 14; vide 8, 28). Según todos estos pasajes, la fe en Jesús no era una confianza "ciega" o un impulso irracional. Incluía un cierto conocimiento, si bien aún oscuro e inmaturo, del significado religioso de la persona y de la acción de Jesús. Precisamente partiendo de esta base, se esforzaba Jesús por desarrollar, principalmente entre sus discípulos, este conocimiento incipiente. Sin embargo, el "examen de la situación" tal como se nos presenta en el relato de Cesarea de Filipo, puso en claro que el pueblo en general no había superado un primer estadio previo, que evidentemente es considerado por Jesús como insuficiente. En el problema de la fe deben evitarse dos extremos: una excesiva acentuación del momento emocional, que erróneamente pretendería apoyarse en los casos relatados por los sinópticos y una unilateral sobrevalorización del convencimiento racional, que desdeñaría las energías y movimientos interiores del alma, a veces ciertamente imponderables, pero capaces de conducir la fe a su plenitud y convertirla en fuente de cálida vida.

Pero una consideración meramente psicológica no daría razón adecuada de la fe. Jesús ha dado a entender frecuentemente, y con suficiente claridad, que la fe es, en último término, una gracia. En una jubilosa exaltación alaba Jesús al Padre, porque ha escon-

---

[36] Vide Is 8, 17; 25, 9; 28, 16; 30, 15.18; igualmente en II Is: 40, 31; 43, 10-13; 52, 6; 57, 13: también Ier 17, 5-8. Expresión de tal esperanza son también los salmos 96-99.

[37] Mc 6, 15 par.; 8, 28 par.; Lc 7, 16; Mt 21, 11.26; vide también Lc 7, 39; 24, 19; Ioh 4, 19; 9, 17.

dido "esto" [38] a los sabios y prudentes y lo ha revelado a los "pequeños" (Mt 11, 25 = Lc 10, 21). A los discípulos ha sido confiado el "misterio del reino de Dios" (Mc 4, 11, par.) [39]. A Simón Pedro, primero entre los doce, le asegura que su confesión mesiánica no proviene de la carne o de la sangre, sino por revelación del Padre de los cielos (Mt 16, 17). Por esta misma razón es un delito escandalizar a los "pequeños, que creen en Él", esto es, arrebatar por medio de maliciosas argucias la fe del corazón de los sencillos seguidores de Jesús (equiparados con los "simples" en la exclamación jubilosa antes citada) (Mc 9, 42, par.). La fe está sujeta a determinadas condiciones de desarrollo. Incluso sus más fieles discípulos, a quienes el Señor reprende por su "poca fe" esto es, por su pusilanimidad, timidez y por la falta de una fe vigorosa e impulsiva en situaciones concretas de la vida [40] son conscientes de la fragilidad e insuficiencia de su fe y suplican a su Maestro: "Auméntanos la fe" (Lc 17, 6). La respuestas de Jesús, que San Lucas coloca tras esta súplica, alude a una fe de naturaleza peculiar: una fe que es una extraordinaria donación gratuita de Dios y que, sin embargo, no es inaccesible para el hombre. Esta fe carismática, pequeña quizá como "un grano de mostaza", es capaz de llevar a cabo obras maravillosas.

Este pasaje no nos ha sido transmitido de forma unánime y precisa. Según Mc 11, 22 s., todo el que no duda en su corazón puede remover una montaña (que se le oponga), y arrojarla al

---

[38] El lugar que le corresponde al logion no es seguro (vide la diferente colocación en Mt y Lc); por tanto, no puede determinarse a qué se refiere el vocablo "esto". Puede, sin embargo, suponerse que debe tratarse del punto capital del mensaje de Jesús: que el reino de Dios ha comenzado ya, y se hace patente en las obras de Jesús y está ya cerca; vide SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, 130 s.

[39] Con esto quiere significarse probablemente el conocimiento de la presencia del reinado de Dios (vide la nota anterior), que permaneec oculta para la mayor parte. Vide G. BORNKAMM en ThWB IV, 824 s.; M. HERMANIUK, *La parabole évangelique* (1947) 282; H. RIDDERBOS, *De komst van het Koninkrijk*, 120; J. JEREMÍAS, *Gleichnisse Jesu*, 9; J. SCHNIEWIND-J. SCHMID, V. TAYLOR (*The Gospel according to St. Mark*, 1952), G. BORNKAMM en ThWB IV, 824 s.; J. GNILKA, *o. c.*, 44. Otros consideran que la sentencia ha tenido su origen en la comunidad.

[40] Es esta una expresión predilecta de San Mateo. Vide Mt 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8; 17, 20. Su significado se deduce, en cada caso, en parte del contexto y en parte de los lugares paralelos. Patrimonio exclusivo de San Mateo es la escena, profundamente significativa para la fe, de la duda de San Pedro (14, 28-31).

mar. Según Lc 17, 6, aquellos que posean una fe del tamaño de un grano de mostaza pueden imperar a un moral: "arráncate de raíz y plántate en el mar" y el moral obedecería. San Mateo une el pasaje de Mc 11, 22 s. con la maldición de la higuera (21, 21), y en el otro pasaje (17, 20) nos habla de la fe "como un grano de mostaza", pero en relación con el traslado al mar de una montaña. Las divergencias de las formulaciones carecen, sin embargo, de importancia frente al hecho de que la Iglesia primitiva conservó una viva conciencia (vide 1 Cor 13, 2) de esta fe carismática que traslada montañas.

La fe debe ser puesta en práctica en la oración confiada y segura de ser escuchada (Mc 11, 24). Así aparece como la fe, que traslada montañas, "realiza cosas, al parecer imposibles, no por su propia virtud, sino poniendo en movimiento la bondadosa omnipotencia de Dios" (I. Schmid).

Solo después de la resurrección proclama Jesús de modo formal y explícito la necesidad de la fe (juntamente con la obligatoriedad del bautismo) para "salvarse" (amplia conclusión—secundaria—del Evangelio de San Marcos: Mc 16, 16). Pero esta necesidad está plenamente fundamentada en la exigencia de la fe, constantemente postulada por Jesús y en todo el tenor general de su predicación. San Lucas presenta ya una formulación equivalente (a la de Mc 16, 16) en la explicación de la parábola del sembrador (8, 12). La necesidad y poder salvífico de la fe se desprenden también de las palabras referidas por San Lucas (18, 8) "el Hijo del hombre, en su venida, ¿encontrará fe sobre la tierra?"; y sobre todo, de estas otras: "Quien me confesase ante los hombres será confesado por el Hijo del hombre ante los ángeles de Dios. Quien me negare ante los hombres, será negado ante los ángeles de Dios". (Lc 12, 81 = Mt 10, 32 s.; vide Mc 8, 38 = Lc 9, 26). De la obligatoriedad de la confesión del "Hijo del hombre" (= Jesús) se sigue la necesidad de la fe en Él, para ser salvado en el juicio de Dios.

Quien reconozca estas directrices fundamentales de la fe sinóptica, verá la continua exigencia de fe, tal como aparece en el Evangelio de San Juan, como un desarrollo orgánico de aquella. Para San Juan la fe es la fórmula unitaria, en que se resume todo cuanto exige Jesús de los hombres [41]. Esta fe es cristológica, consiste fundamentalmente en la aceptación y confesión de Jesús como

---

[41] Vide especialmente Ioh 3, 15 s.; 6, 29; 10, 37 s.; 12, 36.44 ss.; 17, 8, 20 s.; 20, 31.

Mesías Hijo de Dios (20, 31; vide 11, 27). Por esta fe se entra ya en este mundo, en posesión de la vida eterna divina. "Quien en mí cree, posee ya la vida eterna" [42]. Esta fuerza salvadora de la fe es para la iglesia primitiva una consecuencia de la misión mesiánica de Jesús. Sin embargo, la fe de San Juan no es solamente conocimiento y asentimiento, sino también confianza y entrega personal, tal como aparece en las relaciones, llenas de vida, de Jesús con los hombres, a quienes quería conducir a la fe. Las frecuentes confesiones de fe [43], que encontramos en el Evangelio de San Juan, no solamente ensalzan a Jesús con muchos títulos de dignidad y excelsitud. En ellas se trasparenta también el sobrecogimiento personal. Pero la aceptación de las exigencias de Jesús sigue siendo lo decisivo; y en principio puede la fe carecer de la presencia emocionalmente sobrecogedora de Jesús (20, 29; vide 17, 20). El significado moral de la fe implica la exigencia de conversión [44]: el requerimiento a la obediencia al Hijo de Dios (3, 36) y a la aceptación de su mensaje (8, 31 s. 51; 12, 47 s.). La fe auténtica va unida con el amor a Jesús (16, 27), el cual obliga al cumplimiento de sus preceptos (14, 15, 21; 15, 10). Jesús afirma repetidas veces que la misteriosa incredulidad de los "judíos" es debida a su culpabilidad moral; llevan a cabo las obras de las tinieblas y huyen de la luz (3, 19 ss.; 5, 40 ss.; 8, 41 ss.; 15, 24 s.). Pero si esta incredulidad, maliciosa y llena de odio, tiene su origen en las oscuras profundidades del alma humana, la fe, por el contrario, aparece como gracia y debe ser donada por Dios al hombre (6, 65). Nadie puede llegar a Jesús si el Padre no le "atrae" (6, 44). El Padre ha señalado ya a los que pertenecerán al grupo de quienes han de creer en Jesús (6, 37 ss.; 10, 26 ss.; 17, 2.6.9). Pero acerca de este misterio de "elección" no ha dado Jesús ninguna aclaración. Nadie puede quedar, por tanto, dispensado de su responsabilidad personal (9, 41; 15, 22) y a todos está abierto el camino de la fe (12, 42). Hasta el final exhorta Jesús de todos: "mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz" (12, 36).

---

[42] 3, 15.16.18.36; 5, 24; 6, 35.40.47; 7, 38; 8, 51; 11, 25 s.; 20, 31. Vide *F Mußner*, ZOE. *Die Anschauung vom "Leben" im vierten Ev.* (1952) 144 ss.

[43] 1, 49; 4, 42; 6, 68 s.; (9, 38); 11, 27; 20. 28.

[44] Las expresiones "conversión", "convertirse" han desaparecido totalmente del Evangelio (y de las epístolas) de San Juan.

§ 4. La llamada al seguimiento

Después de presentarnos las directrices programáticas de la predicación de Jesús nos relata San Marcos el llamamiento de los primeros discípulos: las dos parejas de hermanos: Simón - Andrés y Santiago - Juan (Mc 1, 16-20). En este relato típico de la elección de los discípulos, a la llamada de Jesús: "seguidme", se añade la observación: "y al instante, dejadas sus redes, le siguieron". Lo primero que aquí se destaca es el hecho de que le siguieron, de que fueron "detrás de Él". Pero a este "seguimiento" le confiere un significado particular el fin para el que fueron llamados: "Yo quiero haceros pescadores de hombres". Jesús les llamó para ser sus *discípulos*. Este "discipulado" era para los contemporáneos de Jesús algo perfectamente comprensible, ya que los maestros de la ley (fariseos en su mayoría) reunían también discípulos a su alrededor. Estos discípulos veían en su "rabbí" no solamente al perfecto conocedor de la ley, que les transmitía e interpretaba la doctrina oral, sino también al maestro que les introducía en la práctica de la ley [45]. El discipulado fundaba, por tanto, una comunidad de vida, una relación personal con el maestro, el cual, debido a su fiel observancia de la ley y a su probada piedad, gozaba generalmente de elevada reputación. Jesús en sus predicaciones y en sus disputas doctrinales se mostraba exteriormente como rabbí, si bien no escolarmente formado (Ioh 7, 15). De ahí que sus discípulos fuesen asemejados a los "discípulos de los fariseos" (y a los de Juan Bautista) (Mc 2, 18, par.). Sin embargo, el discipulado de Jesús significaba algo distinto, peculiar y más elevado, tanto por la persona de quien provenía el llamamiento, como por la tarea para la que el discípulo era llamado.

La meta no era una formación profesional (la formación del futuro rabbí), sino una estable comunidad de vida con el enviado de Dios (vide Mc 3, 14). Jesús exigía, y de hecho poseía entre sus discípulos, una autoridad mucho mayor que la de un rabbí; solo su palabra, no las opiniones ajenas, tenía validez. Tampoco tenían allí cabida objeciones o disputas, tal como era propio de las escuelas rabínicas. Solo en contadas ocasiones se atrevían sus discípulos a preguntarle algo; y nunca respecto a su comportamiento personal (Ioh 4, 27). Parece también que Jesús los consideraba como sus "siervos" de una forma más

[45] Vide BILLERBECK I, 527/9; RENGSTORF en ThWB IV, 437.

acentuada que la usual en las relaciones entre rabbí y discípulos [46]. Ello se derivaba de la dignidad personal de Jesús y de la consiguiente relación de sus discípulos respecto de Él. Pero esta relación no se exteriorizaba primariamente en servicios prácticos-exteriores (vide Mc 10, 45, par.). En la Ultima Cena, Jesús declaró expresamente que no les consideraba como "siervos", sino como "amigos", porque les había confiado todo cuanto había oído de su Padre (es decir, la revelación de la salvación) (Ioh 15, 15; vide también Lc 12, 4). Finalmente la misión encomendada por Jesús a sus discípulos es distinta de la que se recibía en las escuelas rabínicas. Jesús no les encomendó la transmisión de un conjunto de enseñanzas y opiniones, sino la predicación de su mensaje y el ejercicio, en su nombre, de sus mismos poderes.

Todos los pasajes, donde el "seguimiento" de Jesús tiene un carácter enfático, como en Mc 1, 18 (no simplemente en el significado ordinario de "seguir a alguien"), presuponen la relación de discipulado indicada. El llamamiento parte de Jesús [47], quien impone a sus discípulos las más duras exigencias: "abandonar todo" (Lc 5, 11; Mc 10, 28 ss., par.): familia, casa, posesiones (vide también Lc 14, 26 = Mt 10, 37), dinero y riquezas (Mc 10, 21, par.), la profesión hasta entonces ejercida (Levi-Mateo, Mc 2, 14, par.), la intimidad del hogar (Lc 9, 58 = Mt 8, 20).

Al discípulo de Jesús le esperan por fidelidad a su señor, el odio, el sufrimiento, la persecución y la muerte (Mt 10, 10-25, par.; Ioh 15, 19 ss.; 16, 1-4). Jesús debió hablar frecuentemente de ello. San Lucas ha plasmado en tres sentencias lapidarias (9, 57-62) las duras exigencias y la perentoriedad del seguimiento de Jesús. Mateo las recoge en las instrucciones de su discurso antes de enviarles a predicar (c. 10). También el pasaje de Lc 14, 25-35, a pesar de la observación introductoria marginal en que se habla de "grandes muchedumbres" (v. 25), contiene exigencias dirigidas evidentemente al círculo de sus discípulos (vide v. 33: renuncia perfecta a los propios bienes). A esto se añaden exigencias de una rigidez inaudita, como cuando exige Jesús que el deber filial de enterrar al propio padre debe quedar relegado ante la tarea de

---

[46] Vide RENGSTORF, *ibídem,* 451 s.; A. SCHLATTER presenta buenas observaciones acerca de las características del discipulado de Jesús, *Die Geschichte des Christus* (1923) 316 ss.

[47] Vide Mc 2, 14 par.; 3, 13; 10, 21 par.; Lc 9, 59 s. par.; Ioh 1, 43; 6, 70; 13, 18; 15, 16.

la predicación del reinado de Dios (Lc 9, 60), o que sus discípulos le amen más que a su padre, a su madre, a sus hijos y hermanos e incluso más que a su propia vida (Lc 14, 26) [48]. Todo esto solo es comprensible si Jesús mismo se siente plenamente vinculado a la misión que le ha encomendado el Padre y quiere vincular también a sus discípulos a tan elevada tarea.

El seguimiento de Jesús es para los discípulos la "misión de su vida". El "seguimiento" de Jesús no significa, por tanto, en primer término "imitación", sino "introducción" en las condiciones de vida de Jesús, participación en su destino. "El discípulo no está sobre el maestro, ni el siervo sobre el señor. Bastante es para el discípulo ser como su maestro y al siervo como su señor (Mt 10, 24, ss.) [49]. Esta es la regla fundamental de vida del discípulo de Jesús. Pero la estrecha unión del discípulo con su Señor, y a través de Él con Dios, le confiere el más profundo consuelo, le abre las fuentes de la vitalidad divina (el Espíritu Santo le asiste ante los tribunales terrenos, Mt 10, 19, par.) y le depara la recompensa más excelsa (Mt 19, 28 ss., par.) [50]: "No temáis, pequeña grey, pues el Padre ha pensado concederos el reino" (Lc 12, 32). Los discípulos han perseverado con Jesús en la tribulación [51]. Por tanto, Él les concede también parte en su reinado (Lc 22, 28 ss.).

Desde esta perspectiva de comunidad de destino con Jesús debe entenderse la expresión, varias veces repetida: tomar la cruz y seguir a Jesús [52]. Para la mentalidad de aquella época la cruz no era el símbolo de un sacrificio, más o menos costoso, ni

---

[48] La expresión es semitizante. "Odiar" significa solamente "amar menos". La expresión negativa "y no odia" se corresponde lógicamente con "no me ama más a mí". San Mateo ha reproducido la sentencia, según su sentido, de modo más apropiado e inteligible para los cristianos de lengua griega (10, 37).

[49] Mt 10, 25 (literalmente: es suficiente si el siervo es como su señor, esto es, tiene el mismo destino). La sentencia era corriente en el judaísmo y constituía casi un adagio; vide BILLERBECK I, 577 s.; vide también Ioh 15, 20.

[50] En el versículo 28 se promete a los doce una recompensa especial (vide Lc 22, 30); en el versículo 29 se promete a todos los discípulos una espléndida recompensa (vide Mc 10, 29 s.; Lc 18, 29 s.). Vide los comentarios; además J. THEISSING, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit* (1940) 54-59.

[51] El concepto de tribulación, que indica una situación escatológica de lucha, queda bien esclarecido en los manuscritos del Mar Muerto, recientemente descubiertos; vide K. G. KUHN, *Peirasmos-Hamartia-Sarx im N. T. und die damit zusammenhangenden Vorstellungen*: ZThK 49 (1952) 200/22.

[52] Mc 8, 34 = Mt 16, 24 = Lc 9, 23; Mt 10, 38 = Lc 14, 27; vide también Ioh 12, 25 s.

tampoco significaba la carga de la vida terrena con sus preocupaciones y tribulaciones. La cruz era el símbolo terrible de una muerte vergonzosa. Como quiera que se entienda la imagen originaria [53], su sentido aparece claro en la expresión que se añade en la más amplia redacción del "logion": "¡niéguese a sí mismo!" (Mc 8, 34, par.). Esta "negación de sí mismo" significa una radical renuncia al propio yo con todas sus tendencias egoístas hasta la donación de la vida. En estrecha conexión con esto, están también las paradójicas palabras del Señor: "Salvar la vida y perderla". Aunque el "logion" "tomar la cruz" se entienda en sentido figurado (por lo menos en San Lucas: "la cruz de cada día"), no se debe, sin embargo, desvirtuar la imagen: Jesús impone amargos sufrimientos a quien quiere seguirle, e incluso le exige la entrega de la vida, si la confesión de la fe en Él lo pide.

La exigencia del "seguimiento de la cruz de Cristo" plantea un importante problema. ¿Está dirigida, originariamente, solo a los discípulos que se han unido a Él en una comunidad personal de vida y en una misma misión o se dirige más bien a todos? Según Mt 16, 24, Jesús se dirige a los discípulos; según Mc 8, 34, al pueblo juntamente con los discípulos; según Lc 9, 23, expresamente a todos. Estas precisiones son evidentemente debidas a los evangelistas, quienes de esta forma quieren dejar abierta una puerta para la parénesis de la Iglesia primitiva.

Tal como nos han sido transmitidas estas sentencias, los límites entre las exigencias dirigidas a los discípulos y al pueblo en general son confusos, es decir, quedan encubiertos por las precisiones ambientadas introducidas por los evangelistas y las combinaciones que estos hacen del acervo de sentencias. Esto tiene una razón intrínseca: las exigencias que Jesús, durante su actuación terrena, dirigía a sus "seguidores" en sentido estricto, es decir, a los discípulos llamados por Él a una comunidad de vida y colaboración en la predicación, fueron transferidas después de Pascua, cuando ya no existía un "seguimien-

[53] E. Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen* en: *Ntl Studien für R. Bultmann* (1954) 111/29, considera como el sentido original: "él tome sobre sí su señal (hebreo: 'oth)", es decir, el sello de propiedad del Señor (según la forma de la tau hebrea) del cual se habla en Ez 9, 4 ss., señal de conversión y también de protección divina. En la comunidad era considerada la tau como signo de la cruz de Cristo. Respecto al contenido de esta sentencia de Jesús vide también R. Koolmeister, *Selbstverleugnung, Kreuzaufnahme und Nachfolge*, en: Charisteria J. Kopp (1954) 64-94.

to" personal en sentido especial, a toda la comunidad de creyentes en Cristo. De hecho, el término "discípulo" en Act 6-21, llega a ser una expresión fija para todo miembro de la comunidad [54]. Este modo de hablar se introdujo también en los Evangelios, de suerte que también los seguidores de Cristo en sentido amplio son llamados "discípulos" (vide Lc 6, 17; 10, 1; 19, 37; 24, 18; Ioh 4, 1; 6, 60 s. 66; 7, 3; 8, 31; 9, 27 s.; 19, 38). La Iglesia primitiva no haría ya una estricta distinción entre las exigencias de Jesús dirigidas a los discípulos, "entresacados" por Él para una colaboración peculiar, y las dirigidas a todos los creyentes. Era una táctica comprensible y justificada, si se quería mantener la idea del "seguimiento". Este se transforma en fe, obediencia, servicio al Señor invisible, que gobierna desde el cielo a su comunidad.

De la elección de los "doce" se desprende cómo Jesús se comportó respecto a la constitución de este "colegio". "Él llamó a quien quiso" (Mc 3, 13). Tomó para sí a determinados hombres de entre la multitud que le seguía. Lo mismo sucedió en la misión de los "72 discípulos". Él mismo los designó (Lc 10, 1). A este procedimiento de elección "desde arriba" se añadía otro modo de elección desde "abajo", en la "interioridad" de algunos de sus seguidores. Aquí Jesús imponía frecuentemente especiales e individuales exigencias a quienes querían seguirle constantemente (vide Mc 10, 17-22, par.; Lc 9, 57-62).

De entre las radicales exigencias, que Jesús impuso a todos aquellos que querían entrar en el reino de Dios (Sermón de la Montaña, vide § 7), se destacan algunas dirigidas a quienes querían unirse a Él en una perfecta comunidad de vida. A estas exigencias pertenece, ante todo, la renuncia a todos los bienes propios, para seguir a Jesús en pobreza e indigencia. Esta exigencia era necesaria para los predicadores del reino de Dios (vide Mc 5, 7-9, par.). Jesús exige expresamente del hombre rico, que "tenía muchas posesiones", como condición para poder seguirle como discípulo, que venda todos sus bienes y los entregue a los pobres (Mc 10, 21, par.). En Lc 14, 33 se exige esto en general para todo discípulo de Jesús; de Mc 10, 28, par., se desprende que los "doce" siguieron a Jesús en estas condiciones. Sin embargo, no impuso Jesús estas exigencias a todos los que aceptaron su mensaje. Al publicano Levi-Mateo le exigió ciertamente dejar su puesto, pero no

---

[54] Vide Rengstorf en ThWB IV, 462 s.

así a Zaqueo. Respecto a la renuncia a una vida matrimonial, dijo Jesús: "Algunos se han hecho a sí mismo incapaces del matrimonio por razón del reino de los cielos. Quien sea capaz de comprenderlo, compréndalo" (Mt 19, 12). También aquí el motivo es una entrega, sin impedimentos, al reino de Dios. Es probable que la sentencia tenga originariamente relación con una situación determinada, en la que Jesús toma la defensa de los hombres que "por razón del reino de Dios" han renunciado al matrimonio: se les insultaba como "eunucos", pero Jesús defendía su decisión de ser libres para Dios (y la predicación)[55]. El celibato no es impuesto, como precepto, para todos: "No todos son capaces de comprender esto, sino solamente aquellos, a quienes (por Dios) les es concedido". En este llamamiento individual y en la correspondiente donación de Dios, se funda la distinción entre "precepto" y "consejo".

Distinto es el caso de la exigencia de la obediencia completa, la cual, ya desde la Antigüedad, constituye uno de los tres "consejos evangélicos". La exhortación "quien entre vosotros quiere ser el mayor, sea vuestro siervo..." (Mc 10, 43 s., par.) era una ley general en la comunidad para quienes quisieran realizar el amor según la mente de Jesús (vide también Ioh 13, 34 s., y 13, 14 s.). Sin embargo, la "obediencia perfecta", caracterizada, según el ejemplo de Jesús, por la abnegación de sí mismo (Mc 8, 34) representa un estadio más elevado que el precepto general de la obediencia. Y por eso, ya en la Antigüedad, ha sido colocada, con toda razón, por la Iglesia junto a los otros dos consejos de pobreza y castidad perfecta.

La distinción entre "precepto" y "consejo" no aparece formalmente en los Evangelios. Se aclara más tarde en la Iglesia pero tiene una base bíblica[56]. En modo alguno debe ser mal interpretada en el sentido de una "moral de dos grados". En principio como se demuestra en el ejemplo del "joven rico" (Mc 10, 17-21, par.), Dios puede dirigir un llamamiento especial a todo hombre, que se convierte y cree. Tampoco puede deducirse de este relato que Jesús ofrezca al hombre, que lealmente busca y aspira al reino de Dios, dos caminos: el "ordinario" de los diez mandamientos y el "extraordinario" de la renuncia

---

[55] Vide J. BLINZLER, Εἴσιν εὐνοῦχοι. Para interpretar Mt 19, 12: ZNW 48 (1957) 254/70: J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile* (1959) 161-222.

[56] Vide LThK III, 1245/50.

a sus bienes terrenos. Respecto al joven rico la intención de Jesús es desde un principio clara: quiere ganarlo para su seguimiento personal y de esta manera conducirlo al reino de Dios. No le deja ninguna opción: "*Una cosa te falta.* Vete, vende cuanto tienes... luego; ven y sígueme". Jesús ha reconocido que para *este* rico sus riquezas son el gran impedimento para entregarse totalmente a Dios, y le exige (en el sentido de Mt 6, 24) precisamente aquello a lo que está unido con la secreta cadena de su corazón. Jesús no ha exigido de todos la total entrega de sus riquezas (vide § 13). El caso tiene un carácter típico en cuanto que nos ilustra cómo Dios puede exigir de un hombre determinado algo especial.

Por otra parte existen exigencias fundamentales que son válidas para todo el que quiere entrar en el reino de Dios. A estas exigencias pertenece lo que se contiene en el Sermón de la Montaña, no en el sentido de una enumeración exhaustiva, sino más bien como ilustración de la radical obediencia que todo oyente del mensaje de Jesús debe al Dios santo que ahora le ofrece la salvación. Sería una tergiversación reducir a un estrecho círculo de discípulos lo que para todo creyente se exige en el Sermón de la Montaña o entenderlo solo como "consejo" (vide § 8). Por mucho que pueda diferenciarse el llamamiento concreto dirigido a cada uno de los hombres, existe solo una única decisión ante el mensaje de Jesús: aceptarlo plenamente y adherirse a Jesús. En el mandamiento del amor a Dios y al prójimo, las exigencias de Dios, que afectan a todo el hombre, interna e ineludiblemente, quedan resumidas en una breve fórmula (vide cap. III). También desde el punto de vista del seguimiento de Jesús resulta el mismo cuadro de exigencias. Todo aquel que se adhiere a Cristo toma sobre sí el deber de confesarle (Mc 8, 38, par.). La pugna por pertenecer a Jesús se extiende hasta los tiempos tempestuosos que precederán al fin y penetra profundamente en las familias (Lc 12, 52 s., par.). Odio, persecución y muerte amenazan a todos los discípulos (Mc 13, 12 s.) y en la gran tribulación todos los "elegidos" deben contar con el peligro de la tentación (Mc 13, 19 ss., par.).

Si se quiere, por tanto, entender rectamente el sentido del seguimiento en los Evangelios, ha de tenerse en cuenta un doble plano: la actuación histórica de Jesús y la predicación de la fe en la Iglesia primitiva (después de la Pascua). Lo que aconteció una vez y de modo peculiar: la formación del círculo de discípulo

en torno a Jesús, "para que ellos estuviesen con Él y enviarles"... (Mc 3, 14), se continúa, de un modo nuevo, en la Iglesia primitiva, la cual vive en comunidad espiritual con su Señor y se pone bajo su palabra, corporalmente extinguida, y, sin embargo, siempre válida. En la Iglesia primitiva no pocas normas especiales, dirigidas a los discípulos, son entendidas como exigencias y directrices para todos los creyentes. El llamamiento al discipulado se convierte en llamada a todos los bautizados; pero no ha de olvidarse que esta llamada. en su realización concreta, puede concretarse de manera diversa en cada uno de los cristianos. Así aparece, por ejemplo, en la manera como San Pablo trata de la cuestión "matrimonio y virginidad" (1 Cor 7). El deseo de San Pablo de que todos vivan como él mismo (sin casarse), queda limitado con la siguiente observación: "Pero cada cual tiene de Dios su propio carisma: quién de una manera, quién de otra" (1 Cor 7, 7). Los carismas, diversamente repartidos, pueden ser entendidos como expresión de la llamada al servicio de Dios, diversamente matizada y diferenciada según los casos (1 Cor 12, 4-11; Rom 12, 3-8; Eph 4, 11-16). De todos se exige el seguimiento de Cristo, pero de modo diferente, según la vocación individual. En un pasaje del Evangelio de San Juan, la llamada al seguimiento coincide con la exigencia de la fe, dirigida a todos: "El que me sigue no tema caminar en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida" (8, 12; vide, 12, 35 s.). Pero este seguimiento continúa siendo un caminar tras las huellas de Cristo pasando por la cruz hasta la glorificación: "Quien me sirve, sígame; y donde estoy yo, allí también estará mi servidor" (Ioh 12, 26). Para cada uno ha trazado Dios su camino personal (Simón-Pedro Ioh 13, 36 s.; 21, 18 s.; y para el discípulo "a quien amaba Jesús" Ioh 21, 20 ss.).

Con ello se lleva a cabo, en la Iglesia primitiva, una mutación del sentido del seguimiento de Jesús. "Seguir a Jesús" pasa a significar, de un modo característico, la actitud moral de *imitación* [57]. En la primera epístola de San Pedro (2, 21 ss.) encontramos ya esta transformación plenamente realizada. Con sus sufrimientos Cristo nos ha dado ejemplo, para que sigamos sus huellas. Esta evolución era algo plenamente comprensible, pues la idea de la imitación no quedaba en modo alguno excluida en la relación de los discípulos con su Maestro. Por lo menos en un aspecto —en el servicio a los demás y en la entrega total— Jesús

[57] Después de las investigaciones acerca del seguimiento de Jesús puede afirmarse que este momento no estaba al principio en el centro del interés (vide Th. Süß).

mismo se les presentó ya como modelo: "Quien entre vosotros quiera ser el primero, debe ser el siervo de todos; pues también el Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir..." (Mc 10, 45, par.). Más claramente aparece esto en San Lucas, que coloca en la Ultima Cena la "disputa por la primacía entre los discípulos" (Lc 22, 27); con toda claridad, en el Evangelio de San Juan, quien además nos relata la acción simbólica del lavatorio de pies: "Os he dado ejemplo, para que hagáis como yo he hecho" (Ioh 13, 15)[58]. Difícilmente puede prescindirse en San Pablo del pensamiento de la "imitación de Cristo" (vide 1 Thes 1, 6; 1 Cor 11, 1; también Rom 15, 1 ss.; Phil 2, 5 ss., aunque este pasaje no contiene solamente un paradigma)[59]. También está presente la idea de la imitación en 1 Ioh 2, 6; 3, 16; 4, 17, y se acentúa aún más en los padres apostólicos (principalmente en San Ignacio de Antioquía)[60]. La causa fundamental de esta evolución fue el desarrollo del culto a Cristo. Se quiso no solamente entrar en comunión con el Señor resucitado, sino asemejarse a Él en el amor y la entrega, en el sufrimiento y la muerte.

En la teología paulina aparece el pensamiento de una plena comunidad de vida y muerte con Cristo. Para San Pablo la existencia del creyente es una vida en, con y para Cristo (vide Gal 2, 19 ss.; Rom 14, 17 s.; Phil 1, 21 ss.), participando de su muerte y su resurrección y actualizándolas en nosotros (Cor 4, 11; 13, 4; Phil 3, 10 s.), en un caminar real y místico tras sus huellas[61]. Posteriormente fructifican también en el seno del cristianismo motivos helenistas (platónicos) de una asimilación con Dios y con Cristo[62]. En todo caso el precioso pensamiento del segui-

---

[58] Contra esto no pueden aducirse las palabras de Jesús: "aprended de mí, pues soy manso y humilde de corazón" (Mt 11, 29). El paralelismo con el versículo 28, y la probable alusión a Sap 51, 23 ss., parecen indicar que el sentido es: acercarse a Jesús y aceptar su doctrina (El no impone un "yugo" como el de los maestros de la ley, fariseos).

[59] W. MICHAELIS intenta destacar de la palabra *mimeomai* una imitación moral para dejar solo el momento de obediencia o sumisión a la autoridad del Señor (ThWB IV, 670 ss.)

[60] Vide TH. PREIß, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*: RHPhR 18 (1938) 197-242.

[61] Vide A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des Apostels Paulus* (1956) 97-109; R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950); IDEM, *Nachfolge Christi* (*o. c.*, 16 s.)

[62] Vide H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (1952).

miento de Cristo no desapareció después de la partida del Señor, aunque posteriormente experimentó también algunos cambios, quedando incluso descolorido y desvirtuado. Una reflexión sobre su sentido y contenido originarios es hoy especialmente conveniente [63].

[63] K. H. SCHELKLE presenta una meditación destinada especialmente para sacerdotes, en *Jüngerschaft und Apostelamt* (vide arriba bibliografía).

CAPÍTULO 2

LA MORAL JUDIA Y LAS EXIGENCIAS MORALES DE JESUS

EL SERMON DE LA MONTAÑA

"Si quieres entrar en la vida guarda los Mandamientos" (Mt 19, 17). Según esta respuesta de Jesús al joven rico —la cual en Mc 10, 19 y en Lc 18, 20 está formulada con cierta reserva: "conoces los Mandamientos"— podría pensarse que Jesús no exigía sino lo que entonces demandaban los maestros de la ley. Ciertamente Jesús fundamenta sólidamente su predicación moral en las enseñanzas morales de su pueblo. Y apela a la voluntad de Dios expresada en la "Ley". Pero su mensaje es, sin embargo, revolucionario. Jesús enseña, no como los maestros de la ley, sino como quien posee autoridad divina (Mc 1, 22, par.). En nombre de Dios establece exigencias, que espantan a los hombres. ¿Hasta qué punto se conforma Jesús a la moral judía de su tiempo y dónde sigue sus propios caminos? Según los datos que nos ofrecen los sinópticos, la cuestión de la postura de Jesús ante la ley del Antiguo Testamento y la práctica moral dominante en su época (de la que poseemos un conocimiento defectuoso) constituye un difícil problema, ya que nos encontramos con diferentes y, al parecer, contradictorias manifestaciones de Jesús. Según las nuevas investigaciones (vide la bibliografía del § 5), debe rectificarse, tanto la imagen corriente de una actitud de continua y violenta polémica por parte de Jesús con las doctrinas y prácticas morales de su tiempo, como la imagen opuesta, presentada generalmente

por autores judíos, según la cual Jesús habría sido un maestro de la ley como los demás, sin aportar apenas nada nuevo y personal. La cuestión tiene no un mero interés histórico, sino debe conducirnos a una comprensión más profunda del mensaje religioso y moral de Jesús. En este punto es singularmente importante el Sermón de la Montaña (Mt 5-7; Lc 6, 20-49), cuyas incisivas formulaciones y radicales exigencias presentan un exigente e inquietante mensaje moral. No debe, sin embargo, olvidarse que esta amplia copilación de sentencias del Señor condensa pensamientos y exhortaciones que encontramos también en otros lugares.

§ 5. Postura de Jesús ante la ley judía

La conducta personal de Jesús muestra con más claridad que todas sus expresiones dudosas, que Jesús no intentaba propiamente abolir la ley judía. Jesús tomaba parte en la amplia y variada vida religiosa de su pueblo, reglamentada por la ley.

Encontramos a Jesús el sábado en la sinagoga (Mc 1, 21, par.; 6, 2; vide Lc 4, 16; 13, 10), entre los peregrinos de Jerusalén en las grandes festividades (Lc 2, 41 ss.; Ioh 2, 13; 5, 1; 7, 14; 10, 22; 12, 12; Mc 11, 1 ss., par.), como Maestro en las sinagogas y en el templo (Mc 1, 29, par.; 14, 49, par.; Ioh 6, 59; 7, 14; 8, 20). Jesús celebra la fiesta de la Pascua con sus discípulos, según el rito tradicional (vide Mc 14, 12 ss., par.; Lc 22, 15 ss.), no habla despectivamente ni de las ofrendas en el templo (Mt 5, 23 ss.), ni de los demás ejercicios de piedad en cuanto tales (Mt 6, 1-18), entrega el medio siclo para el templo (Mt 17, 24 ss.). Lleva también en su vestido las franjas prescritas (Mc 6, 56; Lc 8, 44). Ordena a los leprosos sanados presentarse a los sacerdotes (para la testificación de la curación) y ofrecer el sacrificio de purificación (Mc 1, 44, par.; Lc 17, 14).

Jesús estuvo, por tanto, realmente "sometido a la ley" (Gal 4, 4) y se ajustó también a ella en sus preceptos (ceremoniales) exteriores. En su boca hay expresiones que solo pueden tener el sentido de un fundamental reconocimiento de la voluntad divina expresada en la ley mosaica. "No penséis que he venido a destruir la ley o los profetas: No he venido a destruir, sino a dar cumplimiento" (Mt 5, 17). Este "logion", frecuentemente ci-

tado, nos descubre el motivo interno por el cual Jesús se atiene a la "ley". Ella es una parte del Antiguo Testamento (la "ley" y los "profetas") y por tanto revelación divina, manifestación de la voluntad divina.

Es incierto el significado de la palabra griega correspondiente a "dar cumplimiento" (πληρῶσαι). Significa "complementar" o "perfeccionar", pero, ¿cómo?; ¿por la "acción" de Jesús o por el desarrollo mismo de la "historia de la salvación" (así como se "cumplen" en Jesús las promesas y símbolos del Antiguo Testamento)? [1].

La antítesis "destruir —dar cumplimiento—" significa primariamente: hacer entrar en vigor, dar validez. La palabra πληρουν puede significar también dar cumplimiento por la acción (vide Mt 3, 15), pero en San Mateo tiene predominantemente el sentido de llevar a cabo lo anunciado anteriormente (por la Escritura). La expresión "la ley o los profetas" se refiere también aquí a la Escritura, aun cuando la "ley" tiene la primacía (es digna de notarse la conjunción disyuntiva "o"). A diferencia de las citas del Antiguo Testamento, que tratan del cumplimiento en Jesús de los vaticinios proféticos, se hace aquí referencia a las exigencias, contenidas en la Escritura, a las que Jesús quiere igualmente "dar cumplimiento", es decir, llevarlas a su plena vigencia. No se aclara, en este logion el modo en que esto ha de realizarse. Queda a libre discusión si Jesús pretende esclarecer plenamente la voluntad originaria de Dios, unificar los múltiples mandamientos en el único fundamental del amor a Dios y al prójimo, mandamiento que resume a todos los demás (E. Schweizer), o realzar la ley conduciéndola hasta el grado sumo de obligatoriedad. Probablemente aquella expresión programática contiene todos estos momentos. En todo caso lo decisivo aquí es la perspectiva histórico-salvífica, en que al comienzo del pasaje queda enmarcada la frase de Jesús, que expresa su conciencia de enviado: "Yo he venido" [2].

---

[1] Respecto a los diversos significados posibles de πληροῦν, vide BAUER, *Wörterbuch* 1330/33; H. LJUNGMAN, *o. c.*, 19-36; W. TRILLING, *o. c.*, 147 ss.; G. DELLING, en ThWB VI, 289/96, especialmente págs. 292 s.

[2] Así también V. E. HASLER, *o. c.*, 9 ss. (distingue ciertamente en 5, 17-20 dos puntos de vista, pero reconoce precisamente en el v. 17 y el 18 c la perspectiva histórico-salvífica); J. DUPONT, *o. c.*, 140 s. (considera el v. 18-19 como adición del evangelista).

Los dos "logia", relativos a la ley, que vienen a continuación (v. 18 y 19), no se relacionaban originariamente con el v. 17. Respecto a este versículo 17 [3] presentan unos matices diferentes, aun cuando, de hecho, forman entre sí una unidad de tradición [4]. Son testimonio de una comprensión de la ley, según la estricta interpretación de la Torá, aunque no ciertamente en el sentido de que hasta las más pequeñas prescripciones de esta hayan de observarse literalmente y llevarlas a la práctica [5]. Más bien, estos dos versículos expresan que toda la ley (la voluntad de Dios en ella contenida) ha de ser entendida y realizada de una manera nueva y perfecta. De ahí resulta una conexión unitaria desde el versículo 17 hasta el 20, con el cual se introduce la perícopa de las antítesis (v. 21-48), que debe aclarar aquella comprensión de la ley. En todo caso parece que San Mateo en 5, 17-20 (a pesar del sentido e intención propios de cada uno de los logia) ha buscado esa unidad de sentido. Pero, aun cuando consideremos aisladamente estos logia en sí mismos, domina en ellos el aspecto histórico-salvífico: Jesús se sabe enviado por Dios para presentar y "dar cumplimiento" en su verdadero sentido, en su exigencia siempre válida y en su obligatoriedad práctica, a la ley del Antiguo Testamento en la que está contenida la voluntad de Dios.

Con ello alcanzamos en una perspectiva muy significativa el problema de "Jesús y la ley del Antiguo Testamento". Los maestros de la ley no veían la voluntad divina manifestada exclusivamente en la ley del Sinaí. Junto a esta manifestación colocaban la "tradición de los ancianos", la cual era considerada igualmente obligatoria [6]. Jesús se considera llamado a descubrir de nuevo la voluntad de Dios en su sentido más originario, a esclarecerla, en los casos dudosos, según su autoridad divina, y a formularla y manifestarla de forma nueva y definitiva, cuando ello es necesario.

---

[3] Vide el agudo estudio de TRILLING, *o. c.*, 138/59.

[4] Vide H. SCHÜRMANN, *Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst...*: BZ 4 (1960) 238/50.

[5] La crítica moderna, partiendo de una interpretación literal, admite una tendencia judeo-cristiana del evangelista, el cual intentaría restablecer en su vigor para *su* tiempo la antigua ley judía y explica los v. 18-19 como un posterior desarrollo secundario y tendencioso; vide entre otros KLOSTERMANN; BULTMANN, *Geschichte der snpt. Tradition* (1931) 147; KÜMMEL, *o. c.*, 127 s.; PERCY, *o. c.*, 120 s. Pero, partiendo de razones histórico-tradicionales hay que ponerlo en duda, puesto que también San Lucas nos transmite el v. 18, y además en una forma más concisa y clara y en un contexto que nos indica que San Mateo y San Lucas emplearon la misma fuente (Lc 16, 17). Vide para más precisiones SCHÜRMANN (nota anterior).

[6] Vide KÜMMEL, *o. c.*, 107/18.

Esta tarea es parte integrante de la proclamación del reinado de Dios. Jesús debe manifestar a los hombres las "condiciones de admisión" en el reino de Dios y obligarles a su cumplimiento (vide Mt 5, 20). La persona de Jesús es, por una parte, término y punto de viraje del Antiguo Testamento (vide Lc 16, 16) y, por otra parte, constituye su plenitud (Lc 10, 23 ss., par.). Por su parte la antigua ley respecto a Jesús no es norma absoluta, pues Él tiene plena autoridad divina, para tomar decisiones, pero continúa, sin embargo, siendo obligatoria porque contiene la voluntad de Dios, que, a través de Jesús, debe ser interpretada en su verdadero sentido originario. "Jesús al anunciar la absoluta voluntad de Dios no habla como un legislador, sino como enviado de Dios en la hora postrera" [7].

Fijémonos en algunos casos concretos en que Jesús entra en conflicto con los maestros judíos de la ley, y que pueden esclarecer su postura ante la "ley". En la *cuestión del sábado* restableció Jesús la voluntad primitiva de Dios, en contra de la exagerada observancia del precepto del descanso sabático, interpretándolo más en consonancia con la dignidad del hombre. "El sábado existe para el hombre y no el hombre para el sábado" (Mc 2, 27). Aunque se encuentra también una concepción semejante en el judaísmo antiguo, lo nuevo de la interpretación de Jesús es su aplicación para el hombre individual [8]. Una acción buena, sobre todo la liberación del hombre de una grave enfermedad, es considerada por Jesús como razón excusante suficiente (Mc 3, 4, par.). En sus disputas con los rabinos utiliza Jesús en parte las mismas armas de estos (vide Lc 14, 1 ss.). Pero, en último término, no da a sus adversarios ninguna explicación acerca de las razones definitivas de su actuación. "El Hijo del hombre es también Señor del Sábado" (Mc 2, 28, par.).

Esta frase ha sido a menudo interpretada como si "Hijo del hombre" significase simplemente "hombre", tomándola como mera consecuencia de Mc 2, 27. Sin embargo, difícilmente se comprende que Jesús otorgase a todo hombre la libre disposición sobre una institución, que Él mismo reconoce proveniente de Dios. En tal caso, además, el versículo 27 no debería expresar más que Mc 3, 4 o Mt 12, 12. También es extraño que el versículo 27 falte en Mt y Lc, pero no el versículo 28. Las tres

[7] DIBELIUS, *o. c.*, 130.
[8] Vide BILLERBECK, I, 623; II, 5.

primeras partes de esta "compilación de disputas galileas" concluyen con una frase que destaca la excelsitud y la exclusividad de la misión de Jesús (vide Mc 2, 10.17.19). ¿No debería, por tanto, el versículo 28 contener también una declaración sobre la persona y dignidad de Jesús?

La unión entre el versículo 27 y 28 no parece, por tanto, originaria. La conclusión indicada por el versículo 28 ("por tanto"...) es más bien un principio general, que Jesús o la Iglesia primitiva colocan al final de las disputas acerca del sábado. Quizá fue una frase pronunciada por Jesús en otra ocasión (¿ante sus discípulos? Cfr. el apelativo: "el Hijo del hombre") y que fue aceptada por la Iglesia primitiva como clave para comprender la actitud de Jesús, suplantando así en el relato de San Mateo y San Lucas al versículo 27 de San Marcos. En todo caso, no puede ponerse en duda que Jesús se concedió a sí mismo, y por propia autoridad, grandes libertades en la interpretación de las prescripciones sabáticas [9]. Este pasaje pertenece inconfundiblemente a la imagen del "Jesús histórico"; se aprecia también en él la distancia que le separa de los esenios, los cuales en la observancia del sábado iban en parte más allá de las prescripciones de los fariseos [10].

La disputa sobre las prescripciones de la pureza legal nos permite una nueva aproximación a la actitud de Jesús ante la ley (Mc 7, 1-23; Mt 15, 1-20). Jesús asume la defensa de los discípulos que habían descuidado las abluciones rituales y con este motivo ataca la "tradición de los ancianos", considerada por los judíos como necesario complemento de la ley mosaica e incluso como parte integrante de la "ley sinaítica" [11]. A quienes reprochaban la conducta de los discípulos les echa en cara: "Habéis dejado a un lado el mandamiento de Dios y os atenéis a la tradición de los hombres" (Mc 7, 8). Esta apelación de la tradición como mero depósito humano derrumba toda la teoría judía de la

---

[9] Vide E. LOHSE, *Jesu Worte über den Sabbat, en Judentum, Urchristentum, Kirche* (escrito-homenaje a Joach. Jeremías) 1960, 79-89.

[10] Vide Dam X, 14-XI, 18. Rica en enseñanzas es la prescripción XI, 14: Si un ganado (recién nacido) cae en una fuente o en un hoyo, no está permitido sacarlo en día de sábado; vide en relación con esto Lc 14, 5; Mt 12, 11. Respecto a la discusión de los rabinos sobre este caso, vide BILLERBECK I, 629 s.

[11] El rabino Akiba († alrededor del año 135 p. Chr.) decía: "Así como toda la Torá es ley de Moisés en el Sinaí, así también cualquier prescripción es ley de Moisés" (Nidda 45 a Bar., citado por KÜMMEL, *o. c.*, 113 s.).

ley. Jesús justifica, además, con un ejemplo concreto, la legitimidad dc su reproche (7, 9-13). Perdidos en la maraña de sus distinciones, dejaban sin cumplimiento la obligación de sustentar a los padres —el cuarto precepto del Decálogo— permitiendo el voto del "korbán", aun con perjuicio de los padres.

> El llamado "voto del "korbán" ("sea ofrenda, todo lo mío que pudieras reclamar en tu provecho") sustrae a los padres el uso de los bienes del hijo, sin que este, sin embargo, esté obligado a entregar al templo los frutos. Está probado que tales hechos sucedían [12]. Posteriormente intentaron los rabinos evitar las consecuencias más duras de los votos.

La segunda parte de este pasaje, compuesto por la yuxtaposición de varios fragmentos (7, 14-23), se refiere directamente al tema de la "pureza legal". Aquí Jesús se aparta ampliamente —también en el contenido— de las ideas judías de entonces. "Ninguna cosa que desde fuera del hombre entre en él, es capaz de hacerle impuro, sino (solamente) lo que de él sale, puede hacerle impuro" (v. 15). Después explica a sus discípulos que con estas palabras se refiere a los deseos y actos pecaminosos que brotan del corazón (vv. 18-23). Con ello distingue Jesús, dentro de la ley de Dios, los preceptos morales y los rituales, pero en esta ocasión la intención fundamental de Jesús es dejar a un lado todo lo *meramente* exterior. Pero, ¿no ataca con ello a la sustancia misma de la Torá del Antiguo Testamento? En todo caso desbanca la concepción judía, según la cual todo precepto, grande o pequeño, concerniente al corazón del hombre o a las acciones exteriores, obliga a la misma observancia, por ser un "precepto del Rey de reyes" [13]. Jesús —sin dar ninguna otra razón— coloca el fundamento de una nueva moralidad, y de la moralidad en general, al hacer solamente dependiente de la intención del corazón el valor moral de una acción.

Así, pues, respecto a la "ley" judía, considerada hasta entonces como una unidad, Jesús ha establecido diferencias no solo formales, sino también de contenido. Así como en Mc 7 dejó a un lado la "tradición de los ancianos", así también en la cuestión de la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10, 1-9, par.) contrapuso un pasaje antiguo de la Torá a otro más reciente, lo cual era un

[12] Vide BILLERBECK I, 711 ss.

[13] Vide la sentencia del R. JOCHANAN BEN ZAKKAI († alrededor del año 80 p. Chr.), en BILLERBECK, I, 719, nota 2.

procedimiento desacostumbrado e inaudito entre los maestros de la ley. Respecto a la preeminencia que concede Jesús a los preceptos morales sobre los culturales y rituales, existen también otros testimonios. Recibe una gran alabanza el escriba que señala cuál es el precepto fundamental y reconoce, por sí mismo, que "este precepto supera todos los holocaustos y sacrificios" (Mc 12, 33 ss.). Una consecuencia semejante puede también deducirse de Mt 23, 23 ss., si bien las limitaciones aquí señaladas ("esto debe hacerse y aquello no omitirse") testimonian también una comprensión de la ley que pretende atenerse a todas las prescripciones particulares y tan solo encarece la importancia de los preceptos morales, es decir, acentúa la preeminencia de la intención interior sobre la legalidad externa (v. 25-28). Dentro del espíritu de Jesús, estas limitaciones pueden referirse a la praxis de los judeo-cristianos que permanecieron fieles a las costumbres y módulos de vida judíos. En todo caso esta praxis no estaba infundada, porque en este punto Jesús no era un revolucionario; a Él solo le importaba la ética verdadera, fundada en principios religiosos, cualquiera que fuese la ordenación exterior de la vida.

Aun cuando Jesús en muchas disputas (vide las importantes cuestiones de Mc 10 y 12), se apoya en la Escritura, como lo hacían los maestros de la ley (si bien de un modo muy personal), no lo hace siempre y por principio, así como tampoco justifica su actuación por la Escritura (vide Mc 11, 27-33, par.). Este proceder era seguramente el motivo de escándalo más grave para los maestros de la ley, para quienes la voluntad de Dios estaba contenida solamente en la "ley" y solo desde ella era cognoscible. De hecho, Jesús se presentaba con la pretensión de anunciar la voluntad de Dios autoritativamente, sin deducción de la Torá. Esto se manifiesta del modo más claro *en las antítesis del Sermón de la Montaña* (Mt 5, 21, 48). Por ahora podemos prescindir de la cuestión de la originalidad de contenido del Sermón de la Montaña (vide § 7). Aquí nos es suficiente atender a su forma, al modo y manera de esta proclamación de la voluntad de Dios.

Estas seis antítesis, a pesar de una característica forma exterior común —"habéis oído, que se ha dicho a los antiguos... pero yo os digo"— no constituyen un todo unitario. La introducción de la tercera antítesis acerca del divorcio es distinta de las demás (Mt 5, 31). En el relato de San Lucas (Lc 6, 20-49) las dos últimas antítesis (venganza y amor al enemigo) tienen solamente un paralelismo material. La tercera tiene además

su paralelo en Lc 16, 18. En todos estos casos no presenta San Lucas la forma antitética. Algunos exegetas consideran por tanto como originarias solamente las tres antítesis (acerca de la ira, el adulterio y el juramento) de San Mateo concordantes entre sí en forma y en contenido. Otros consideran como originarias solo las dos primeras; otros, todas excepto la tercera, de estructura formal distinta. En todo caso, no puede ponerse en duda que Jesús habló en esta forma antitética.

Aunque la fórmula: "pero yo os digo" es característica de las disputas rabínicas [14], es perfectamente claro, en las antítesis del Sermón de la Montaña, que Jesús no quería, a la manera de los maestros de la ley, proponer sus opiniones (que debían estar fundamentadas en la ley) en mera contraposición con las opiniones de otros maestros. Jesús quería proponer aquí, autoritativamente y frente a toda la tradición anterior, una interpretación de la voluntad de Dios totalmente nueva y radical: una doctrina "nueva y propuesta con autoridad" (Mc 1, 27). Esta soberanía de decisión, que no pregunta ni por la tradición ni por sus interpretaciones, y que incluso se opone conscientemente a ellas, solo puede explicarse por la conciencia de su misión mesiánica.

La postura de Jesús, respecto a la ley judía es, a menudo, dudosa y difícil de comprender, si se atiende solamente a la forma y al contenido de sus manifestaciones aisladas. Si se quiere, sin embargo, reducirla a un fundamento unitario, este solo puede ser su pretensión de manifestar, por propia autoridad y de modo absoluto, la voluntad de Dios, aquella voluntad de Dios que Jesús veía en la ley en parte rectamente interpretada, pero en parte deformada y empequeñecida por los hombres.

§ 6. La superación de la «praxis» legalística y de toda actitud moralmente inauténtica

En el Sermón de la Montaña hay una frase, que puede ser considerada como la clave para la comprensión de este compendio de la moral de Jesús, por lo menos según nos la presenta San Mateo: "Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos no entraréis en el reino de los cielos" (Mt 5, 20). De

[14] Vide M. SMITH, *Tannaitic Parallels to the Gospels* (1951) 27 ss. KÜMMEL (*o. c.*, 126, nota 77) ha rechazado la opinión de B. H. BRANSCOMBS (*o. c.*, 239 ss.), según la cual se trataría aquí de una fórmula rabínica de Midrasch. Vide también D. DAUBE, *The N. T. and Rabbinic Judaism*, 55-62.

estas palabras se deduce que Jesús no intentaba enredarse en una disputa meramente teórica sobre la validez e interpretación de la ley judía. Lo que le interesaba era la plena obediencia a la voluntad divina, la cual, según los judíos, consistía fundamentalmente en la observancia de la ley, en el "cumplimiento de los preceptos" ("miswoth"). La meta es la "justicia": la recta situación ante Dios como síntesis de la auténtica conducta religioso-moral querida por Dios (esta "justicia" no significaba, por tanto, como actualmente, aquella actitud de espíritu o virtud consistente en la voluntad de dar a cada uno lo suyo).

La "justicia", en este sentido, es un concepto básico del Antiguo Testamento y solo comprensible por la vinculación de la moralidad a la religión: el hombre está todo él ante el juicio de Dios. Jesús ha adoptado este concepto. En su forma abstracta, sin embargo, solo lo usa en San Mateo (siete veces). Jesús habla repetidas veces del "justo", en un modo que implica la aceptación positiva de esta denominación [15]. Jesús desenmascara una determinada forma de la "justicia": la "autojustificación" o "justicia aparente" (vide Lc 18, 10-14; Mt 23, 28), pero admite la existencia de los "justos" del Antiguo Testamento (Mt 13, 17; 23, 35) y denomina así también algunas veces a los ciudadanos del reino de Dios (Mt 25, 37-46; Lc 14, 14; vide Mt 13, 43). Sin embargo, este concepto no es en boca de Jesús un concepto fundamental como lo era en el Antiguo Testamento. En el caso de San Mateo esta expresión, abarcadora de la totalidad de la conducta humana religioso-moral, era acertada y oportuna para sus lectores judeo-cristianos.

Para el judío piadoso el problema capital era: ¿cómo conseguiré la "justicia" a los ojos de Dios? La respuesta del rabinismo era: acumula por medio del cumplimiento de los Mandamientos y por las "buenas obras" (limosnas, ayunos, obras de ayuda al prójimo, estudio de la Torá) un número de méritos suficiente para contrapesar y superar tus culpas ante Dios, de modo que puedas salir airoso de su juicio [16]. En la práctica, esta concepción daba lugar, en los fariseos celosos de la ley, a aquellas manifestaciones que sublevaban al Señor y motivaban sus más duras críticas.

---

[15] Vide SCHRENK, ThWB II, 190/92; DESCAMPS, *o. c.*, 31 ss.; 207 ss.

[16] Vide BILLERBECK, I, 251; J. SCHMID, *Evangelium nach Mt.*, 289; W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu* (1955) 100 ss.

Las críticas de Jesús se dirigían a los "fariseos" y escribas o maestros de la ley. Ambas denominaciones no abarcaban al mismo ámbito de personas. Los fariseos constituían un partido religioso o, más precisamente aún, según ellos mismos se denominaban, una "hermandad". Cualquier judío podía ingresar en ella, con tal que estuviese decidido a aceptar sus doctrinas y su forma de vida. Ello comprendía, ante todo, una estricta observancia de la ley según la tradición de los antiguos y según las interpretaciones de los doctores de la ley fariseos. Dada la posición central que la Torá ocupaba en la vida de los fariseos, es comprensible que el número de rabinos fariseos fuese muy elevado. Sin embargo, también entre los escribas pertenecientes al Sanedrín había algunos saduceos. Los escribas constituían más bien un estado profesional. No solamente tenían la misión de enseñar, sino ejercían además funciones jurídicas. Gozaban de gran reputación y tenían una gran influencia en el Sanedrín.

Cuando Jesús exige de quien quiere entrar en el reino de Dios una justicia mayor que la de los escribas y fariseos, se refiere, sobre todo, a la manera cómo estos judíos "ejemplares" —ciertamente con honrada intención y con todo ahínco, vide Gal 1, 14; Phil 3, 6— se esforzaban por alcanzar la complacencia divina.

Esta "conducta farisaica" se fundamentaba en concepciones teóricas. Solamente así se explica el abismo que se abrió entre Jesús y sus adversarios, y se comprende cómo el mensaje de Jesús se convirtió en una nueva *doctrina*. Pero la reacción de Jesús estuvo motivada, no tanto por una "teoría" cuanto por lo que se ofrecía a sus ojos y a su corazón.

Los fariseos concedían la importancia máxima al cumplimiento literal de la ley. De ahí que cuando su conducta no estaba sostenida por una profunda religiosidad —por el amor y la obediencia para con Dios— debía originarse necesariamente un "legalismo" que atendía exclusivamente al cumplimiento exterior de la ley. Este peligro se acentuaba al esforzarse los fariseos por alcanzar el mayor número posible de méritos. Entonces hacían alarde de ellos y "se tenían a sí mismos por justos" (Lc 20, 20). A esto se añadía el desprecio a los demás, a "la gente que no conocía la ley" —ammeha— ares — (Ioh 7, 49; Lc 18, 9). Con esto quedaba completada la caricatura que con tremenda expresividad nos presenta Jesús en la parábola del fariseo y del publicano. La humildad y el deseo de conversión, el hambre y la sed de justicia, que provienen de Dios (Mt 5, 6), y la verdadera entrega a su voluntad

habían desaparecido y su lugar quedaba ocupado por una adoración del yo, disfrazada de religiosidad.

Seríamos injustos con la moral judaica si le reprochásemos haber prescindido totalmente de la actitud interior. A la observancia exterior de la ley debía corresponder, en la interioridad del hombre, el temor de Dios [17]. Se discutía sobre si el motivo fundamental de la observancia de la ley debía ser el temor o el amor de Dios [18]. Se nos han transmitido sentencias de una elevada motivación moral. Antígonos de Sokho, uno de los más antiguos testigos de la tradición de la ley (tercer siglo antes de Cristo) decía: "No seáis como los siervos que sirven al señor con la intención de recibir la recompensa, sino como los que sirven al señor sin pensar en la recompensa. De esta forma residirá en vosotros el temor del cielo" [19]. Pero la teoría de los méritos alcanzó en el judaísmo posterior una preponderancia cada vez mayor. Es verdad que muchos maestros prevenían contra un abuso egoísta de la ley. Se debe hacer el bien solamente por ser esta la voluntad de Dios [20]. Pero, ¿era esto posible cuando el hombre intentaba alcanzar por sí mismo la justicia, y cuando se gloriaba ante Dios de sus propios méritos? Así como la transgresión de una prescripción de la ley estaba amenazada con un castigo, así también la ley se cumplía en la perspectiva de una recompensa [21]; y ¡en cuántos faltaría incluso la intención adecuada, exigida por los más ilustres maestros!

Para Jesús lo *decisivo* en la acción moral es la actitud interior. El *centro* de la personalidad moral es el *corazón*. Solamente, lo

---

[17] Vide MOORE, *Judaism*, II, 97 ss.; E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum* (1938) 23, nota 2. En este punto también BILLERBECK (IV, 13 ss.) opina demasiado unilateral y estrictamente (cumplimiento estrictamente literal de la ley, puro legalismo).

[18] Vide MOORE, *Judaism*, II, 99 s.; 194; R. SANDER, *Liebe und Furcht im palästinischen Judentum* (1935); BONSIRVEN, *Judaïsme*, II, 43 ss.

[19] *Mischna Aboth*, I, 3 (Marti-Beer, 8 ss.)

[20] Rabínicamente: "por amor del cielo" o "por el cielo" (*Mischna Aboth*, II, 2; IV, 11). Vide la hermosa sentencia de Siphre Dt 11, 13, 41: "Por amor de Yavé, vuestro Dios: Quizá dices tú: yo estudio la Torá, para hacerme rico, o para ser llamado rabí, o para merecer recompensa. Pero debías decir: por amor a Yavé. Todo lo que hagáis, hacedlo solo por amor" (citado en MOORE, *Judaism*, II, 100).

[21] También M. SMITH (*Tannaitic Parallels*), el cual ataca duramente la exposición de Billerbeck de la doctrina judía de la retribución (págs. 49 ss.) Smith dice acerca de los motivos de la retribución: "Hay muchos lugares, en los cuales a quien ha cumplido un precepto se le promete una recompensa, sencillamente porque ha cumplido el precepto" (pág. 69).

que procede del corazón, mancilla al hombre (Mc 7, 18 ss., par.; vide § 5). Jesús recoge las palabras del profeta Isaías (29, 13): "Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí" (Mc 7, 6, par.). Llama bienaventurados a aquellos que poseen un corazón puro (sencillo, incorrupto) (Mt 5, 8). Nuestro corazón no debe estar apegado a los tesoros terrenos, sino dirigido plenamente a Dios, en el cielo (vide Mt 6, 21, par.). La acción buena brota del tesoro del corazón del hombre, la acción mala de la maldad del corazón; pues de la abundancia del corazón habla la boca (Lc 6, 45; vide Mt 12, 34 s.). "Un hombre que mira con concupiscencia a una mujer ajena ha adulterado ya en su corazón" (Mt 5, 28).

Hay muchas expresiones que consideran al corazón como la fuente profunda de los malos y buenos pensamientos. El corazón era para los semitas el asiento de los pensamientos, deseos, sentimientos y decisiones morales. Desempeñaba, por tanto, la misma función que nosotros atribuimos a la conciencia. No se encuentra en los Evangelios una palabra peculiar para designarla. La oscura expresión simbólica, a menudo citada, de la "luz en ti" ciertamente no se refiere a la conciencia [22].

A pesar de esta preponderancia que Jesús concede a la actitud interior, no se desvaloriza en modo alguno la acción exterior. Más bien la exige Jesús como fruto espontáneo de la actitud interior (vide Lc 6, 43 ss., par.). La hermosa parábola final del Sermón de la Montaña, en que Jesús nos habla de la construcción de una casa y de su fundamentación sobre una roca consistente (Mt 7, 24-27), es un llamamiento a no limitarse solamente a oír sus palabras, sino a ponerlas en práctica. No existe auténtica piedad sin su confirmación moral en la acción. "No entrará en el reino de los cielos quien diga: "Señor, Señor", sino quien cumpla la voluntad de mi Padre celestial" (Mt 7, 21; vide también el versículo 22 —y par.— referente al juicio). Especialmente instructiva es la parábola de los dos hijos (Mt 21, 28-32). El hijo que

[22] Según la monografía, bien fundamentada, de C. EDLUND, *Das Auge der Einfalt* (Acta Sem. Nt. Upsal., 19), 1952, la imagen debe referirse a la actitud interna de sinceridad y sencillez; E. SJÖBERG (*Das Licht in dir:* StTh 5 (1951) = 89-105 opina que no se habla aquí de un "órgano" para la luz, sino de la recepción de la luz. El logion hablaría, según este autor, del peligro de una cercanía a Dios solo aparente.

decía siempre "sí", pero no ponía en práctica los mandatos de su padre, podía muy bien representar a los fariseos y escribas que rehusaban la fe y la conversión; el hijo que decía "no" bien podía referirse a los pecadores (publicanos y pecadoras) que, contritos, se convertían [23].

Un desarrollo de las recriminaciones contra los escribas y fariseos son las imprecaciones de Jesús contra los jefes judíos. Ellas han sido reunidas por San Mateo en un apasionado discurso conminatorio (Mt 23; vide los diferentes lugares paralelos en Mc y Lc).

El versículo 3 presenta alguna dificultad. "Así, pues, todas cuantas cosas os dijeren, hacedlas y guardadlas; pero no os comportéis conforme a sus obras, porque dicen y no obran (según lo que dicen)". Las dudas se fundan en el hecho de que Jesús tampoco está conforme con la actitud de los escribas y fariseos ante la ley y, por tanto, tampoco con su "doctrina". Parece que en esta ocasión Jesús intentaba solamente desenmascarar la repudiable conducta práctica de los fariseos; la referencia a la obligatoriedad de la ley, a la que aquí se hace mención, puede ser debida a la praxis de los grupos judeocristianos.

En esta despiadada crítica de Jesús destaca en primer lugar el ataque a las sutilezas de las interpretaciones rabínicas. Ejemplos de esta práctica son las alambicadas distinciones en las fórmulas de los juramentos (v. 16-22) y las normas respecto a la limpieza de los recipientes (v. 25). Estas nimiedades, que en sí podrían tener origen en el respeto a la literalidad de la ley y a las más mínimas prescripciones divinas, serían tolerables si este "filtrar los mosquitos" no estuviese acompañado de "tragar los camellos", dejando sin cumplimiento lo más importante y dificultoso de la ley: el comportamiento moral fundamental —equidad, misericordia y fidelidad— (v. 23). Esta reprobable conducta está simbolizada en la costumbre de limpiar, con exagerado esmero, lo exterior, dejando el interior rebosando suciedad y codicia (v. 25).

Pero con esto no queda aún plenamente explicada la ira de Jesús. Lo que más exaspera a Jesús en la conducta de los fariseos es su mendacidad e hipocresía: "Lían cargas pesadas y las cargan

---

[23] Vide J. JEREMÍAS, *Gleichnisse Jesu*, 68 s., 108; también J. SCHMID, *Das textgeschichtliche Problem der Parabel von den zwei Söhnen: Vom Worte des Lebens* (Festschr. f. M. Meinertz) 1951, 68-84.

sobre las espaldas de los hombres, más ellos ni con el dedo las quieren tocar" (v. 4). "Así también vosotros, exteriormente parecéis justos, mas por dentro estáis repletos de hipocresía e iniquidad (v. 28).

E. Haenchen opina (vide bibliografía) que este reproche de hipocresía es solamente un revestimiento, puesto por San Mateo a todo este discurso imprecatorio de Jesús. Según este autor, Jesús rechazó la ley mucho más radicalmente de lo que San Mateo indicó. Este no comprendió todo el alcance del discurso de Jesús, quien, según San Mateo, intentaría solamente atacar una falsa interpretación y aplicación de la ley. Con ello quería San Mateo dejar abierta la puerta para una comprensión cristiana de la ley. Pero ¿no atribuye Haenchen a Jesús una actitud respecto a la ley, incompatible con una objetiva valoración de todos los textos? (vide n. 5).

Aunque las palabras "vosotros hipócritas" (Mt 23, 15.23.25. 27.29) sean una fórmula estilística del evangelista, en todo caso, la acusación de hipócrita proviene ciertamente de Jesús, pues se encuentra también en Mc 7, 6; Lc 6, 42 par.; 12, 56; 13, 15 [24]. Sobre todo la piedad aparente y la vanagloria son las que incitan a Jesús a arrancar la máscara del rostro de los "hipócritas". En el Sermón de la Montaña elige Jesús tres obras especialmente apreciadas (la limosna, la oración y el ayuno) con las que ilustra de forma intuitiva su advertencia fundamental: "Cuidaos de no practicar vuestra justicia ante los hombres para ser vistos por ellos" (Mt 6, 1-18). La exacta descripción del hipócrita, presentada por Jesús (v. 2, 5, 16), ha perdurado a través de los siglos: mandan tocar la trompeta delante de ellos, cuando distribuyen sus limosnas; cuando oran adoptan una postura teatral y se sitúan en los lugares más concurridos; cuando ayunan, presentan a los demás un rostro macilento. Jesús no reprueba en modo alguno estas prácticas; intenta solamente destacar la auténtica actitud ante Dios, que debe internamente sostener estas prácticas. Es desacertado plantear en este

[24] Por el contrario la aplicación (en Lc 12, 1) de la "levadura de los fariseos" (en San Marcos: la "levadura de los fariseos y de Herodes"; en San Mateo: la "levadura de los fariseos y de los saduceos") a la hipocresía parece secundaria, como lo indica la aplicación de la misma imagen a los fariseos y a Herodes en Mc 8, 15. El sentido originario del logion no es claro. Vide J. SCHMID (comentario a Mc 8, 15) y TAYLOR (*The Gospel acc. to St. Mark,* 1952).

punto la cuestión de la recompensa como motivo de tales actos (vide § 16); lo único que aquí interesa a Jesús es ayudar a los hombres a encontrar, en su oración y en sus buenas obras, la verdadera orientación hacia Dios, que aquellos hipócritas habían perdido.

La "hipocresía", que en el capítulo 6 de San Mateo se refiere a una engañosa "pose" subjetiva y a la "santidad de apariencias", tiene en otros pasajes un sentido más objetivo. Cuando Jesús en Lc. 12, 56 reprende como "hipócritas" a sus oyentes, por saber interpretar las señales del tiempo en el cielo y en la tierra, pero no los signos de la hora histórica de la salvación, se refiere a su ciega incredulidad. Con la invectiva "hipócritas" quiere Jesús dar a entender el desconocimiento y mala interpretación de la voluntad divina, provenientes del repudio culpable de su persona; la discrepancia palmaria entre la legalidad externa y la verdadera moralidad interna (Mt 23; Lc 13, 15); el alejamiento de Dios a pesar de todas las prácticas religiosas (Mc 7, 6) [25]. El concepto hebreo y arameo (chalep, chalepha) correspondiente a nuestro término "hipócrita" es de una amplia significación y puede significar también "ateo", "impío". Así se explica ciertamente la traducción falsa en Mt 24, 51 ("su parte estará entre los hipócritas"); en Lc 12, 46 se traduce más exactamente ("entre los incrédulos") [26].

En último término, todas las amonestaciones de Jesús pueden reducirse a una fundamental: servir al Señor con todo el corazón (Mt 6, 24, par.), sin argucias y con sinceridad, o, lo que es lo mismo, amarle con todo el corazón y con toda el alma (Mc 12, 30, par.). Desde esta perspectiva la actitud de Jesús ante la ley y su solicitud por el hombre radican en una intención fundamental, por la que teoría y práctica alcanzan su único módulo adecuado posible: que la santa voluntad de Dios se realice con amor y sinceridad de corazón.

§ 7. El radicalismo de Jesús: la voluntad originaria y total de Dios como norma estrictamente obligatoria

Jesús quería liberar a los hombres del insoportable peso de los numerosos preceptos y prohibiciones que rodeaban como un "cerco" la ley de Moisés (Mt 23, 4). Llama hacia Sí a todos los fatigados y agobiados y les promete alivio, porque su yugo es suave y su carga ligera (Mt 11, 28-30).

---

[25] Vide W. BEILNER, art. *Heuchler*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch* (1959) 410/13; IDEM, *Christus und die Pharisäer*, 227/32.

[26] Vide J. JEREMÍAS, *Gleichnisse Jesu*, 49, nota 2,

En este "llamamiento de liberación" contrapone Jesús su yugo al "yugo de la ley". Jesús utiliza una corriente metáfora rabínica. El sometimiento al "yugo de Dios" constituía el orgullo de los judíos. Sin embargo, Jesús se constituye en abogado de aquellos para quienes la ley era una carga agobiante.

El pasaje parece estar todo él influenciado por los Libros Sapienciales, en los que, de modo semejante, la sabiduría personificada promete "descanso" a sus seguidores (vide Eccl 6, 24-28; 51, 23-27); pero puede estar también influenciado por la admonición de Ier 6, 16 a tomar el camino de la salvación para encontrar "descanso para vuestras almas" [27]. En concreto, Jesús nos llama a su seguimiento, el cual conduce al "descanso", es decir, a la vida eterna. En el Evangelio de Santo Tomás, recientemente hallado (sentencia 90), se expresa este logion en una forma más breve y en otro contexto: "Venid a Mí, pues ligero es mi yugo y suave mi señorío, y hallaréis descanso para vosotros". Según esto, el "descanso" es propiamente la recompensa escatológica; pero por razón de esta el actual yugo se hace ya llevadero (vide Mc 10, 28 ss., par.; Lc 22, 28 ss.).

Jesús no quería en modo alguno abrir la puerta a una vida sin ley, entregada a la arbitrariedad. Por el contrario, exigía aún más: una ilimitada y absoluta obediencia a la santa voluntad de Dios. "Buscad ante todo el reino de Dios y su justicia" (Mt 6, 33). Esta es la ley de vida para todos los que quieran entrar en el reino de Dios. Todo aquello que no conduzca a este fin supremo debe apartarse y desaparecer, pues se convierte en impedimento. "Si te escandalizare tu mano (esto es, si fuese para ti ocasión de pecado), córtala, pues es mejor para ti entrar manco en la vida que con las dos manos ir al fuego inextinguible..." (Mc 9, 43-47, par.). Esta sentencia aparece también en San Mateo, en el Sermón de la Montaña (en una forma más breve y en otro contexto) para indicar la radicalidad con que debe lucharse contra la concupiscencia sexual (5, 29 s.).

Esta sentencia bastaría ya por sí misma para demostrar el ra-

---

[27] Respecto al "yugo de la ley", vide K. H. RENGSTORF en ThWB II, 202 s.; respecto al "llamamiento del Señor", vide T. ARVEDSON, *Das Mysterium Christi* (1937) 158-228; A. FEUILLET, *Jesus et la sagesse d'après les ev. synopt*: RB 62 (1955) 161/96; G. LAMBERT, *Mon joug est aisé et mon fardeau léger*: NRTh 87 (1955) 963/69; H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques*, 1957; J. B. BAUER, *Das milde Joch und die Ruhe, Mat. 11, 28-30*: ThZ 17 (1961) 99-106.

dicalismo del imperativo moral del mensaje de Jesús. Pero todas las antítesis del Sermón de la Montaña tienen, en su contenido e intención, el mismo sentido. Respecto a la ley judaica, las antítesis presentadas por Jesús guardan cierta gradación. Pueden distinguirse dos clases de antítesis. En la primera clase se aceptan positivamente las exigencias de la ley, las cuales quedan radicalizadas en la antítesis. Este es el caso en las sentencias sobre el homicidio, la ira (Mt 5, 21-26) y el adulterio (5, 27-30). En la segunda clase "se rechaza la ley debido a sus concesiones a la debilidad humana, y en la antítesis se postula, en toda su radicalidad, la voluntad de Dios" [28]. Tal es el caso respecto al juramento (Mt 5, 33-37); con más claridad y radicalidad aún en el caso del divorcio (5, 31-32) y sobre todo en el caso de la venganza (5, 38-42) y del amor a los enemigos (5, 43-48).

Todas las antítesis no son, sin embargo, totalmente iguales en su estructura interna. "La impresión de que se trata de un bloque cerrado y de estructura esencialmente idéntica puede inducirnos a engaño. Se trata claramente de una libre compilación de ejemplos cuya base común parece corresponder a un tipo relativamente general" [29].

Se han estudiado con detención las doctrinas morales judías, para determinar si los reproches de Jesús, por ejemplo, respecto a la estricta venganza, estaban realmente justificados. Con ello se ha intentado también determinar el grado de novedad de las "nuevas exigencias" de Jesús. El resultado no ha sido desfavorable para el judaísmo. Para todos los "revolucionarios" imperativos morales de Jesús pueden encontrarse sentencias rabínicas, que dicen más o menos lo mismo y que, en algunos casos, alcanzan su misma elevación y en otros por lo menos se les aproximan [30]. Es justo reconocer esto. Pero este planteamiento de la cuestión está desenfocado. En primer lugar, la tradición escolar judaica se basaba en colecciones de sentencias rabínicas; de modo que, junto a opiniones altamente valiosas, había otras que

---

[28] E. DINKLER en *Zum Problem der Ethik bei Paulus*: ZThK 49 (1952) 178. Respecto a la prohibición del juramento, vide H. MÜLLER, *Zum Eidesverbot der Bergpredigt* (1913); J. SCHNEIDER en ThWB V, 178/81; W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 183 s.

[29] W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 184.

[30] Las mejores exposiciones en G. KITTEL, *Die Probleme des pal. Spätjudentums*, 96 ss.; el material está resumido en BILLERBECK, I (en la sección dedicada al Sermón de la Montaña); también PERCY, *Die Botschaft Jesu*, 123/64, el cual propone restricciones esenciales.

justificaban los reproches de Jesús. Podemos además considerar al Nuevo Testamento como auténtica fuente de las opiniones en tiempo de Jesús comunes y prevalentes en la conciencia popular. Ante todo lo que Jesús pretende no es proponer sentencias o concepciones aisladas, sino presentar un mensaje religioso-moral unitario, cuya novedad está fundamentalmente ligada a aquella hora concreta de la historia de la salvación en que fue proclamado.

A pesar de la diferente radicalidad de las diversas antítesis, todas ellas constituyen una unidad. "En todas estas sentencias brilla una exigencia fundamental. El bien, que debe hacerse, debe hacerse *plenamente*. Quien hace el bien solo a medias o solamente para cumplir con el precepto exterior, no lo ha realizado en modo alguno" [31].

Para dar a entender a los hombres estas exigencias, que penetran hasta la última profundidad del alma, utiliza Jesús con plena conciencia modos exagerados de hablar o hipérboles. Esto aparece de modo especialmente claro en la cuestión del escándalo y en la exigencia de cortarse, por amor al reino de Dios, algún miembro del cuerpo. Del mismo modo deben entenderse las expresiones de Jesús respecto a la ira y a las palabras injuriosas.

Si se interpretan los tres veredictos de culpabilidad como entrega al tribunal local, al Sanedrín y al juicio eterno, aparece una gradación ascendente que no corresponde propiamente a la severidad del castigo que merece ese pecado de la ira, sino quiere solo presentar intuitivamente la agravación de la culpabilidad a los ojos de Jesús. "Jesús recurre a las instituciones de la justicia judía para presentar, de forma plástica, su concepción puramente religiosa" (J. Schmid). Según un nuevo estudio [32] sería también posible que el "juicio", de que se habla en primer lugar, se refiera ya al juicio de Dios (en la gehenna, vide Mt 23, 33); el "Sanedrín" designaría (como en Qumrán) el "consejo de la comunidad", que entrega igualmente el pecador al brazo justiciero de Dios, y finalmente la tercera expresión

[31] BULTMANN, *Jesus*, 79.

[32] M. WEISE, *Mt 5, 21 s — ein Zeugnis sakraler Rechtsprechung in der Urgemeinde*: ZNW 49 (1958) 116/23. Sigue siendo problemática la interpretación de συνέδριον por razón de los textos de Qumran, puesto que en ningún otro lugar en el Nuevo Testamento puede constatarse este significado (vide en contraposición a esto Mt 10, 17).

haría referencia al lugar escatológico del castigo. Según esto estas tres expresiones presentarían no una gradación ascendente sino una variación del mismo tema, con la misma concepción fundamental: no hace culpable la acción externa, ni la contravención legal, sino la actitud moral interior y el pecado contra el hermano, que Dios hará expiar con la máxima severidad.

Esta advertencia sobre este modo de enseñanza popular, tan empleado en todo el Oriente, no debe, sin embargo, desvirtuar la radicalidad de las exigencias del mensaje de Jesús. Jesús exige realmente apartar, con toda decisión y de raíz, la ocasión de pecado; observar el amor al prójimo no solo externamente sino también en los más íntimos movimientos del corazón y en los más recónditos pensamientos; renunciar totalmente a la venganza e incluso a las más legítimas reparaciones (Mt 5, 38-42).

Este último caso plantea un difícil problema. ¿No destruye Jesús con ello el orden externo de derecho, necesario para la vida social? ¿No se funda este orden de derecho en último término, en la voluntad misma de Dios? Las exigencias de Jesús, que culminan en el amor al enemigo, ¿no son algo irrealizable? La respuesta a estas cuestiones solo podemos darla más adelante. Por ahora nos basta la constatación de que, en el contexto del Sermón de la Montaña el sentido de todas estas exigencias es la manifestación de la voluntad divina, que está sobre la letra de la ley y sobre el juicio "natural" del hombre.

Desde esta perspectiva, el relato presentado por San Lucas del Sermón de la Montaña y que frecuentemente es pasado por alto, adquiere una nueva luz. En el relato no se encuentran las antítesis de San Mateo, las cuales en su contextura judío-legal eran poco comprensibles para quienes no provenían del mundo judío. Sin embargo, el discurso, mucho más corto, de Lc 6, 20-49 está animado de la misma intención.

Frecuentemente se considera como el principio estructurador del relato de San Lucas la dualidad: amor al enemigo-amor al prójimo [33]. Prescindiendo de que esta sucesión es ya por sí misma algo extraña (¿por qué no al revés?), este principio de división no se acomoda al contenido del relato. Las sentencias acerca de "no juzgar" y "dar" (6, 37 s.) no tienen necesariamente que

[33] Soiron, *Bergpredigt*, 122/27.

referirse a la conducta de los cristianos entre sí. El ejemplo del árbol bueno y malo (6, 43 s.) sirve para dar un criterio para reconocer al hombre de buena disposición interior (v. 45), esto es, a aquel que responde a las exigencias de Jesús. El hecho de que San Lucas presente la exigencia del amor al enemigo inmediatamente después de las Bienaventuranzas y de las desventuras —que aquí son presentadas no como intimaciones, sino como parte integrante del mensaje de Jesús [34]— hace resaltar todo el radicalismo de la predicación moral de Jesús. En San Mateo este radicalismo resalta por la forma antitética antes indicada. Jesús exige más de lo que normalmente exigen los hombres, más de lo que hacen los "pecadores". Este "exceso" que exige Jesús es el amor ilimitado y desinteresado que, a imitación del Padre misericordioso, abarca incluso al enemigo. Dios es inconmensurable en su bondad y exige, por tanto, un amor que supera toda medida y que requiere un serio examen y un constante dominio de sí mismo. Según esto, las sentencias de la segunda parte y la referente al juicio maligno sobre el hermano (la paja en el ojo del hermano y la viga en el propio, v. 41 s.) son propuestas solamente como ejemplos de las exigencias de Dios frente a las disposiciones naturales del hombre. El examen de sí mismo debe penetrar hasta el fondo del corazón y el hombre debe esforzarse por realizar la unidad perfecta de actitud interior y obra exterior.

El fundamento más profundo de este radicalismo de Jesús, quien, por otra parte, quiere imponer a los hombres un yugo suave, es en primer lugar, el celo por restablecer la voluntad de Dios en su sentido originario y pleno. Moisés —con permisión de Dios— ha permitido el divorcio "debido a la dureza de vuestros corazones", pero "al principio de la creación" no era esta la voluntad de Dios (Mc 10, 1-9, par.). En este caso, debido a la detallada referencia del diálogo "rabínico" sostenido por Jesús con los fariseos, nos son conocidos los motivos que inducen a Jesús a la prohibición del divorcio, la cual también aparece entre las antítesis de San Mateo (5, 31 s.).

Por tanto, es también incomprensible que Jesús por medio de la llamada "cláusula del divorcio" (Mt 5, 32; 19, 9) admitiese de nuevo una excepción. Esto sería un contrasentido,

---

[34] Vide DIBELIUS, *Bergpredigt*, 119 s.; PERCY, *Die Botschaft Jesu*, 40-108, especialmente 85-89; J. DUPONT, *Les Béatitudes*, I, 265-345.

tanto en el contexto de las antítesis como también en el de la disputa o diálogo con los fariseos (vide § 14).

La superación de las exigencias morales de la ley mosaica hasta entonces vigentes (Jesús no destruye la ley mosaica, solo la deja en parte fuera de vigor) solo es concebible si se presenta en nombre de Dios y para proclamar unas exigencias divinas hasta entonces no manifestadas.

Una interpretación motivada por el espíritu moderno, pero totalmente carente de base en las palabras de Jesús, es la que propone Bultmann, según el cual Jesús confía al hombre comprender por sí mismo lo que Dios le exige: "Las exigencias de Dios son manifiestas por sí mismas (para el hombre). Con ello se ha propuesto, en toda su radicalidad, la idea de la obediencia del hombre a Dios" [35]. No; Jesús opone a la antigua literalidad de la ley su "Yo, sin embargo, os digo...".

Y, sin embargo, la voluntad de Dios, considerada en sí misma, no es aún el último fundamento de las nuevas y revolucionarias exigencias de Jesús. ¿Por qué ahora debe cumplirse sin compromisos la voluntad de Dios en su forma más absoluta y con la más pura actitud interior? ¡Porque el reino de Dios está cerca! Quien en las obras del Mesías ya ha experimentado el amor de Dios y ha llegado a la certeza de sus promesas (las Bienaventuranzas) se adherirá solamente a Dios y, por amor a Él, se liberará de todo movimiento egoísta. La hora escatológica de la salvación ha sonado ya. Por eso, presenta Jesús la originaria voluntad de Dios sin tener en cuenta las circunstancias o las dificultades de este mundo, y sin atender a la debilidad humana o a la "dureza de corazón". Por eso, presenta también Jesús las exigencias de Dios en toda su plenitud y "prescindiendo totalmente de todos los compromisos de la vida práctica" [36].

Solamente desde esta perspectiva pueden esclarecerse muchas "escandalosas" sentencias de Jesús. Jesús no establece una moral de débiles, que haría de la debilidad una virtud (Mt 5, 39), ni tampoco suprime todo derecho natural (Mt 5, 40 s.). Pero exige de cada uno que, en su caso concreto, renuncie por amor a Dios a su legítimo derecho. Quien desee entrar en el reino de Dios debe hacerse violencia por amor a Dios. También la sentencia del amor

---

[35] *Jesus*, 68; 76-86; vide la crítica en PERCY, *o. c.*, 164.

[36] KITTEL, *o. c.*, 127.

al enemigo (Mt 5, 43-48) implica este motivo (v. 46 s.) y añade uno nuevo: Dios mismo no obra según la estricta justicia. También nosotros debemos comportarnos según Él (vide § 17).

Si estas radicales exigencias estuviesen formuladas en el marco de una ética, fundada sobre la naturaleza del hombre, serían absurdas. Si se predicasen a la humanidad en una época de profunda depresión y de impotencia moral serían degradantes. Pero Jesús las proclama en la hora de la historia de la salvación, en que Dios ha querido erigir su reino. Y en tal circunstancia son necesarias para que los hombres respondan con magnanimidad de corazón a las grandes obras de Dios. Y precisamente esta magnánima respuesta hace la carga ligera.

Sin embargo, en este punto surge la gran objeción, el "problema" por antonomasia del Sermón de la Montaña: ¿Es posible realizar en el mundo esta moralidad? ¿No es ella más bien exaltación irreal o insano rigorismo? ¿No deben ser estas sentencias entendidas de otro modo, o por lo menos, mitigadas, si queremos evitar una disociación de la moral y la vida?

§ 8. El problema del cumplimiento

Autores judíos ven la diferencia fundamental entre la moral del judaísmo y las exigencias morales de Jesús en que el judaísmo, en sus exigencias morales, se acomoda a lo posible y realizable en este mundo, al paso que Jesús exige lo imposible. Para la mentalidad judía las normas morales deben penetrar y configurar la vida, no destruirla por su rigorismo [37]. Nuestro tiempo, desprovisto de entusiasmo e inclinado al pragmatismo, aceptará con simpatía tales manifestaciones. ¿No habrá sido Jesús un exaltado o en el mejor de los casos un idealista, que ha perdido el suelo firme de la realidad? Desde el campo cristiano se han dado diversas respuestas a este problema.

La teología moral católica sostiene con firmeza la posibilidad y el deber de poner en práctica las exigencias morales de Jesús. Pero se considera obligada a presentar algunas distinciones. La mayoría de los preceptos obligan según el sentido normal de sus palabras. Sin embargo, el precepto del amor es más bien una última meta ideal, que solo puede ser alcanzada

---

[37] Así, J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth, his Life, Time and Teachings* (1925) 390 ss.; otras opiniones en KITTEL, *Probleme*, 128.

con cierta aproximación, ya que el amor puede y debe incrementarse constantemente. Otras exigencias del Sermón de la Montaña necesitan una aclaración e incluso una delimitación, como, por ejemplo, la renuncia al propio derecho y el amor al enemigo. Todas las palabras de Jesús están necesariamente centradas "en el santo e inviolable orden establecido por su Padre, que tanto Él como sus discípulos están obligados a respetar" [38]. Finalmente, algunas exigencias, llamadas consejos evangélicos, afectan, no a todos los hombres, sino solamente a aquellos que "pueden entenderlas" y están llamados a ello (vide § 4). (Queremos notar aquí expresamente que esta distinción entre preceptos y consejos no puede aplicarse a las enseñanzas del Sermón de la Montaña). En resumen, según la teología moral católica, las exigencias de Jesús deben ser interpretadas de modo que su cumplimiento sea posible para el hombre ayudado por la gracia de Dios.

Las interpretaciones protestantes se dividen en concepciones fundamentalmente diversas. Algunos rechazan decididamente concebir las exigencias de Jesús como mandamientos o preceptos estrictamente dichos. Esto significaría un retroceso al legalismo judío. Lo único que a Jesús le interesaría sería la actitud interior del hombre. Otros ven en estas exigencias la intención de Jesús de hacer patente al hombre su incapacidad de cumplir la voluntad de Dios, para colocar así al hombre-pecador ante la cruz de Cristo. Los escatologistas atribuyen a Jesús una ética especialmente elevada en vista a la parusía, esperada por Jesús para un futuro próximo. Otros, por fin, quieren salvaguardar el sentido suprahistórico del mensaje moral de Jesús y ven en él una ética de radical obediencia al llamamiento concreto de Dios [39].

Es conocido el intento de L. Tolstoi de establecer las más rigoristas exigencias del Sermón de la Montaña como fundamento de un nuevo orden general económico y social. Este intento llevaría necesariamente a la anarquía [40].

El exegeta debe seguir el principio metódico fundamental de esclarecer las palabras de Jesús según su sentido literal y contexto, y mediante una comparación con otras sentencias de Jesús, dentro de la totalidad de la predicación de Jesús. Esta

[38] F. TILLMANN, *Handbuch der kath. Sittenlehre*, IV, 2, 258.

[39] Vide WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt*, 25-42; SOIRON, *Bergpredigt*, 1-96.

[40] Vide J. ACKERMANN, *Tolstoj und das N. T.* (tesis doctoral), 1928.

es una tarea difícil y en parte irrealizable pues los diversos "logía" no nos han sido trasmitidos ni completos ni en un contexto uniforme, haciéndose así muy difícil una exposición sistemática. Algunas sentencias de Jesús permanecerán siempre como angulosos bloques de piedra; precisamente el Sermón de la Montaña no constituye una compilación unitaria. Sin embargo, debemos proponer el problema de su idea y significado fundamental [41].

En primer lugar, se descubre fácilmente que Jesús no se interesa solamente por la actitud interior del hombre. Jesus quiere que sus exigencias sean aceptadas como auténticos preceptos, que deben ser puestos en práctica. Mediante sus formulaciones extremistas no intenta solamente despertar a sus oyentes del letargo moral, del costumbrismo o de la propia autosuficiencia. Jesús no quería establecer un nuevo código legal, pero tampoco intenta solamente despertar una nueva "actitud" o postura moral general, sin normas obligatorias para el comportamiento moral concreto. Esto se deduce del tono imperativo de las antítesis, las cuales son presentadas con la misma energía, característica de la antigua ley. Ello queda además confirmado por la parábola final de la construcción de una casa, en la que Jesús presenta al hombre, que oye sus palabras y *las pone en práctica,* y al insensato que se conforma con escucharlas. El hecho de que en el día del juicio los "obradores de la iniquidad" sean rechazados, aunque en nombre de Jesús hayan profetizado, arrojado los demonios u obrado muchos prodigios (Mt 7, 22 s.), solo puede entenderse si la acción moral es considerada por Jesús como lo decisivo (vide también Mt 25, 31 ss.). En esta sentencia no puede verse una nueva tendencia "legalista" de San Mateo, por la sencilla razón de que también nos es transmitida —en otro contexto: contra los judíos contemporáneos de Jesús— por San Lucas (Lc 13, 26 s.).

Es, sin embargo, extraño que solamente San Mateo (5, 19) nos transmita el "logion", según el cual quien "quebrantare uno de estos" (¿cuáles?) mandamientos más pequeños y enseñare

[41] El mérito fundamental de la exposición de WINDISCH es la refutación de opiniones preconcebidas, la prevención contra falsas sistematizaciones y la solidez exegética. Pero la exposición teológica positiva (págs. 143 ss.) carece a veces de una orientación unitaria. Dibelius ha captado claramente cómo la doctrina de Jesús es un mensaje nuevo y unitario, bajo la perspectiva del reino de Dios.

así a los hombres, será considerado como el más pequeño en el reino de los cielos (no queda por tanto excluido del reino de los cielos), y quien los cumpla y enseñe (a cumplirlos), este será considerado grande en el reino de los cielos". La antítesis no se establece aquí entre "enseñar" y "cumplir", sino entre poner o no en práctica uno de "estos mandamientos más pequeños" [42].

Jesús exige por tanto una auténtica obediencia, que observe sus imperiosos mandatos. Así, por ejemplo, la prohibición del divorcio es propuesta por Jesús en su sentido literal y no solamente como ejemplo de la radicalidad de las exigencias absolutas de Dios [43]. Así como también la virginidad es propuesta por Jesús como auténtica ley de vida para algunos especiales seguidores (Mt 19, 12). Debemos aquí indicar que estas radicales exigencias propuestas por Jesús son también las normas de su propia actuación y el espejo de su misma personalidad [44]. Deben ser realizadas concretamente en su seguimiento (vide Lc 9, 57 s. = Mt 8, 19 s.); Jesús no exige nada que Él personalmente no lo haya puesto en práctica en su vida (vide Mc 8, 34-48 par.; 10, 43 ss.).

Hemos visto ya cómo el centro mismo del mensaje moral de Jesús está constituido por el anuncio del reinado ya iniciado de Dios. Desde esta perspectiva debemos ahora determinar qué relación guarda este anunciado reinado de Dios con la conducta moral exigida por Jesús. ¿No se encontrará quizá aquí la solución al problema de la puesta en práctica de estas exigencias?

Se ha afirmado que la manifestación de la voluntad de Dios en Jesús tenía el sentido de una "ética del reino de Dios"; esto es, una ética cuyas exigencias radicales solo podían realizarse en el reino de Dios ya consumado. Entonces "el hombre estará presente de un modo nuevo ante Dios, recibirá un "corazón nuevo" y podrá cumplir adecuadamente la voluntad pura de Dios, tal como se exige en el Sermón de la Montaña. Cuando venga el reino, la ley

---

[42] Además de los comentarios, consúltense WINDISCH, *o. c.*, 52-54; PERCY, *o. c.*, 121 s.; H. SCHÜRMANN, en BZ 4 (1960) 238/50.

[43] Esta interpretación está confirmada, en la Iglesia primitiva, por 1 Cor 7, 10 y por el carácter absoluto del pasaje correspondiente en San Marcos y San Lucas. Según BULTMANN (*Jesus*, 81), se malentendería plenamente el pasaje si se interpretase como "determinación autoritaria extrínseca". Lo contrario opina WINDISCH, *o. c.*, 55 s.

[44] Dice WINDISCH: "Muchas exigencias dan la impresión de brotar del alma misma de Jesús, de modo que para sus oyentes las exigeneias y quien las presentaba (Jesús) aparecían identificadas" (*o. c.*, 75 s.)

cesará, y ya no podrá ser quebrantada" [45]. Según esta concepción, Jesús no habría dirigido exigencias determinadas (o quizá, solamente una: convertirse y creer) a sus oyentes, sino más bien describe el estado santo y bienaventurado del futuro reino. Tal interpretación es insostenible. La indisolubilidad del matrimonio no tiene sentido en la otra vida, como precepto; pues entonces, "no se casarán ni ellos ni ellas, sino que serán como ángeles" (Mc 12, 25). En general, todo imperativo ya no será entonces necesario, pues "quienes sean admitidos en el reino (...) conocerán claramente la voluntad de Dios y la cumplirán sin dificultad" [46].

Los claros y severos preceptos de Jesús solo pueden ser comprendidos como "condiciones de admisión" en el reino de Dios. Pero, aunque es verdad que en muchas sentencias del Sermón de la Montaña no se encuentra la motivación escatológica, debe admitirse, sin embargo, que todo el discurso está inserto en la predicación escatológica del reino de Dios. Ya desde el principio establecen las Bienaventuranzas —que en San Mateo tienen un carácter imperativo— una perspectiva escatológica. En San Mateo (5, 20) ocupa un lugar destacado una sentencia referente a las condiciones de entrada en el reino. A esta le siguen otras hacia el final (7, 13.21.22 s.; vide también 7, 19). Toda la sección 6, 19-34 que sobre todo en su última parte —confianza en el Padre providente del cielo— parece arrancada del Libro de la Sabiduría, está también proyectada (mediante el versículo 33) en esta perspectiva. Finalmente, la parábola final de la construcción de la casa (7, 24-27) debe entenderse con toda certeza en un sentido escatológico. Las lluvias y las tempestades que ponen a prueba los fundamentos de la casa significan en la mente de Jesús las catástrofes del final de los tiempos [47]. También otras sentencias aisladas se referían quizá originariamente a una situación escatológica, la cual ha podido quedar desdibujada debido a la tendencia parenética del evangelista, compárese Mt 5, 25 s. con Lc 12, 57 ss.; 5, 29 s. con Mc 9, 43 ss.; vide también 6, 10.19 s. (compárese con Lc 12, 16-21) y 7, 7 ss. (compárese con Lc 18, 7 s.). De hecho está justificada la afirmación de que "todo el mensaje de Jesús tiene un fondo escatológico" [48].

---

[45] H. J. SCHOEPS, *Jesus und das jüdische Gesetz*, 214. Parecida es la opinión de PERCY, según el cual, "las exigencias de Jesús corresponden a aquella realidad, que Jesús ha denominado el reino de Dios, e incluso representan un momento de ella", *o. c.*, 164.

[46] M. GOGUEL, *Das Leben Jesu* (trad. 1934) 400.

[47] Vide J. JEREMÍAS, *Gleichnisse Jesu*, 148; 164.

[48] M. DIBELIUS, *o. c.*, 119.

Pero, ¿cuál es el alcance de esta perspectiva escatológica? ¿Exige Jesús esfuerzos heroicos porque el terrible fin de los tiempos, con sus duras pruebas, es ya inmediato? ¿Dirige Jesús a los predestinados de Dios un llamamiento a liberarse de "este" mundo, abocado a la desaparición, para no ser arrastrados juntamente con él en la catástrofe final, saliendo así de la gran tribulación justificados y acrisolados? ¿Las extremas exigencias morales de Jesús, constituyen una ética, cuyo único sentido es el reino escatológico futuro (una ética de "ínterin")? [49]. Quien lea sin prejuicios el mensaje del Sermón de la Montaña, no sacará precisamente esta impresión. E incluso, quien quiere explicar esto por la conciencia de la Iglesia en tiempo del evangelista, cuando había ya desaparecido la certeza de una próxima parusía (pero, ¿desapareció realmente?), debería dar una respuesta a la cuestión de cómo la Iglesia de entonces comprendió los rigurosos imperativos morales de Jesús.

Los rigurosos imperativos de Jesús no encuentran su explicación en la reducida perspectiva del escatologismo, aunque realmente posean un auténtico sentido escatológico. Estos imperativos tienen validez para el tiempo que media entre su proclamación por Jesús y el fin del mundo. Jesús no postula una "última preparación final", aunque sí una "preparación para el fin". Respecto a la cuestión del cumplimiento, es altamente significativa la advertencia de Jesús acerca de los peligros de las riquezas. La conocida sentencia: "Antes entra un camello por el ojo de una aguja, que un rico en el reino de los cielos", presenta, de modo hiperbólico, cuán dificultoso es para muchos responder a las exigencias de Jesús. "Pero cuando los discípulos asustados decían: ¿Quién puede por tanto salvarse?", fijando entonces el Señor en ellos su mirada, díceles: "Para los hombres es imposible, mas no para Dios, porque para Él todo es posible" (Mc 10, 25-27). Jesús es igualmente enérgico en la advertencia, como bondadoso para quienes pueden desalentarse. Jesús no retira sus palabras; pero levanta la mirada de sus discípulos hacia el poder de Dios. Para indicar la dificultad de entrar en el reino de Dios utiliza también Jesús la imagen de la "puerta estrecha" (Mt 7, 14; Lc 13, 24). Tampoco intenta aquí Jesús atemorizar o adoctrinar a sus dis-

---

[49] A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1951) 594 ss.; J. Weiß, *Das Mt-Ev.* (*Die Schriften des N. T.*, I, 1929) 250 ss.; E. Peterson, art. *Bergpredigt*, RGG., I, 907/10. Como crítica, vide R. Schnackenburg, art. *Interimsethik*: LThK V, 727 s.

cípulos sobre la exclusión de ciertos hombres del reino de Dios [50]. Jesús ha creído en la posibilidad de cumplir sus preceptos. Él estaba convencido de que Dios exige cosas dificultosas, pero ayuda interiormente con su gracia (vide también las exhortaciones de Jesús a la oración). Ninguna sentencia de Jesús prueba que Él, al imponer estas elevadas exigencias, solo pretendía humillar a los hombres y conducirles al reconocimiento de su debilidad y miseria. La ética de Jesús es una "ética del tiempo de salvación" (A. N. Wilder), cuyas radicales exigencias son presentadas en la perspectiva del mensaje divino de salvación y las promesas del reino de Dios.

Debemos, por tanto, aceptar las palabras de Jesús en toda su dureza y rigurosidad. Toda debilitación, aún la mejor intencionada, es un atentado contra el mensaje moral de Jesús. Pero tampoco debe perderse de vista cómo se ha comportado el Señor con quienes se han quedado muy atrás en el cumplimiento de sus exigencias. En este punto su conducta con los apóstoles es altamente instructiva. Simón Pedro, que, a pesar de ser el primero entre los doce, le negó tres veces, después de arrepentirse amargamente de su pecado, es recibido de nuevo por Jesús y confirmado en su puesto de cabeza de los discípulos y pastor de sus ovejas (vide Lc 22, 32; Ioh 21, 15-17). La severa exhortación y la misericordia se compenetran en Jesús mutuamente. Al comienzo está siempre la misericordia de Dios. Esta misericordia entra definitivamente en la historia con la persona y las obras de Jesús. Pero Jesús quiere despertar todas las fuerzas del bien en quienes han sido objeto del amor de Dios y han sido liberados de la perdición eterna. Pero si, a pesar de todo, sucumben a causa de la debilidad y miseria humanas, no les faltará la misericordia de Dios, si contritos se convierten. Esto último no ha sido expresamente anunciado por Jesús. Más bien Jesús hace un llamamiento a la primera conversión y previene contra la recaída. Pero ello está dentro de la línea de todo su mensaje (vide también la plena potestad concedida a los apóstoles para la remisión de los pecados, Ioh 20, 23). Quien posea la auténtica actitud de conversión comprenderá acertadamente el doble aspecto del mensaje de Jesús: el anuncio de la salud para los pecadores y la exigencia de la entrega total a Dios. En tal caso, el hombre no abusará de la misericordia de Dios, no tomando en serio los preceptos de Jesús, ni se

---

[50] Vide J. THEISSING, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit* (1940) 91; 114.

derrumbará interiormente bajo la severidad de las exigencias de Jesús, desesperando de la gracia de Dios. En el pensamiento del "seguimiento de Cristo", se aúnan estrechamente las exigencias de Dios y su gracia para responder a ellas. "El Cristo vivo está ahí, para conducir a todos los que están dispuestos a seguirle. Aún más, en Él está la fuerza para seguirle. El Cristo vivo tiene dos manos, una para indicar el camino, otra para tendérnosla y ayudarnos a seguirle" [51].

---

[51] T. W. MANSON, *o. c.*, 68.

CAPÍTULO 3

LA UNIFICACION DE TODAS LAS EXIGENCIAS RELIGIOSO-MORALES EN EL PRECEPTO FUNDAMENTAL DEL AMOR A DIOS Y AL PROJIMO

§ 9. La concepción fundamental de Jesús. Comparación con el judaísmo

La Iglesia primitiva y con ella la cristiandad de todos los siglos, tiene la convicción profunda de que la gran aportación de Jesús en la esfera moral fue la proclamación del precepto fundamental del amor a Dios y al prójimo. El mensaje del "ágape" cristiano, cuyo símbolo primario y expresión suprema es la misión del Hijo de Dios al mundo para redención de la humanidad caída, ha introducido en el mundo algo radicalmente nuevo: un pensamiento y una realidad tan grandiosos e incomensurables, que constituyen lo más elevado, dentro del orden de la revelación, y algo absolutamente incomprensible fuera de este orden. Sin embargo, la plena comprensión de esta suprema revelación solo fue posible después de la muerte expiatoria de Jesús; y su formulación definitiva solo se alcanzó en la teología cristiana primitiva (vide §§ 23 y 33). Jesús mismo ha fundamentado esta concepción y, además, ha presentado el amor como el precepto fundamental de la moral cristiana. Ahora nos toca comprender lo que esto significa en el contexto de su mensaje moral y en relación con la moral judía.

Los tres sinópticos nos hablan de ello en una importante perícopa, diversamente estructurada en cada uno de ellos.

En Mc 12, 28-34 se nos presenta un diálogo con un doctor de la ley, bien intencionado, que busca sinceramente a Dios, acepta las palabras de Dios y reconoce la prioridad del amor sobre el culto exterior, haciéndose, por ello, merecedor de la alabanza del Señor. En Mt 22, 34-40 se nos presenta un doctor de la ley, fariseo, que quiere tentar al Señor. La perícopa —que evidentemente se refiere al mismo suceso relatado por San Marcos— está estructurada según las disputas rabínicas. En Lc 10, 25 ss. las palabras acerca del mandamiento doble son solamente una introducción al relato del buen samaritano. En este caso, además, la fórmula es presentada por el mismo que dirige la pregunta. Toda la perícopa tiene un sentido práctico. El maestro de la ley quería saber qué debía *hacer* para alcanzar la vida eterna y el relato presentado por Jesús, como acto de auténtico amor al prójimo culmina en esta frase: "Vete y obra de la misma manera" (v. 37).

¿Nos presenta San Lucas un encuentro de Jesús con un maestro de la ley distinto del que nos relatan San Marcos y San Mateo? Los detalles circunstanciales (el "marco") no tienen en ambos relatos un significado constitutivo. No lo tienen en San Marcos y San Mateo porque el relato pertenece a una sección en que la Iglesia primitiva, por razones teológico-materiales, reunió cuatro cuestiones fundamentales (Mc 12, 13-37) [1], tampoco lo tiene en San Lucas porque probablemente solo su inclusión en el "reportaje de viaje" fue motivada solo por la parábola del samaritano. Ciertamente no es imposible una repetición del mismo caso en diversas circunstancias. Jesús pudo también volver repetidas veces sobre la misma doctrina, para Él fundamental. Puede también suponerse que el maestro de la ley (en San Lucas) que, por propia iniciativa, presenta la síntesis de ambos preceptos, la hubiese escuchado en la misma predicación de Jesús [2]. Sin embargo, razones de crítica literaria e histórica aconsejan suponer el mismo suceso como base de ambos relatos. La perícopa de San Lucas descubre estilística [3] y narrativamente la mano del evangelista. Lo que ante todo le interesa es la narración parabólica; a su servicio uti-

---

[1] Vide D. DAUBE, *The N. T. and Rabbinic Judaism*, 158/69.

[2] Vide M. J. LAGRANGE, *Év. selon s. Luc.* (1948) 311; T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, 259/61.

[3] V. 25 καὶ ἰδού es frecuente en S. Lucas; τί ποιησας corresponde literalmente a Lc 18, 18 (compárese con Mc 10, 17); v. 26 πῶς no es usado con sabor semítico ("¿cómo es posible?"), sino helenístico (= ¿qué?); v. 27

liza, como introducción, el "mandamiento primero", estructurando sobre él toda la perícopa. Con ello queda a su vez explicado del modo más sencillo por qué el doctor de la ley presenta el doble precepto del amor. En efecto, si según el texto de San Lucas el doctor de la ley presenta el doble precepto del amor como el camino indicado por la ley, Jesús puede limitarse a urgir la puesta en práctica de este precepto y señala cómo debe cumplirse [4]. La perícopa de San Lucas en modo alguno nos obliga a admitir que la unificación de ambos preceptos no es obra de Jesús, sino fue simplemente aceptada por Él.

La resonancia de esta doctrina en los restantes escritos del Nuevo Testamento y, sobre todo, en la Iglesia primitiva, fue muy grande. Pero ¿está la cristiandad en lo justo al creer que con ello ha aportado Jesús a la moral algo peculiar y fundamental? Esta pregunta está justificada, porque modernamente se ha puesto en duda la originalidad de esta concepción de Jesús y, de hecho, parece que Jesús se limita solamente a poner en conexión dos preceptos del Antiguo Testamento.

En el antiguo judaísmo no faltaron intentos de reducir a algunos preceptos fundamentales las numerosas prescripciones de la ley judía. Esto no es extraño si se piensa en los 613 preceptos (248 preceptos positivos y 365 prohibiciones) que posteriormente (siglo II después de Cristo) contenía la ley judía. Hillel (veinte años antes de Cristo) proponía como principio unificador la famosa "regla áurea" (en su forma negativa) —vide San Mateo 7, 12, par.—. El rabino Akiba (muerto alrededor del año 135 después de Cristo), proponía como precepto unificador el amor al prójimo (Lc 19, 18); el rabino Simlai (alrededor del año 250 después de Cristo) la fe [5]. Igualmente antigua es la distinción de preceptos "pequeños" (leves) y "grandes" (graves). Sin embargo, esta distinción no es uniforme y no coincide con el precepto denominado por Jesús "grande" (Mt) o "primero" (Mc) [6]. Este precepto es para Jesús

la cuádruple locución en el mandamiento del amor de Dios queda formulada secundariamente; vide J. JEREMÍAS, en ZNW 50 (1959) 272; v. 28 ὀρθῶς es típico en San Lucas (7, 43; 10, 28; 20, 21. En Mc 7, 35, aparece una sola vez y ciertamente en otro sentido); v. 29 δικαιῶσαι ἑαυτόν aparece solamente aquí y en 16, 15, en todo el Nuevo Testamento.

[4] J. SCHMID, *Das Ev. nach Lukas*, 190.

[5] BILLERBECK, I, 907; vide también BONSIRVEN, *Judaïsme*, II, 78 ss.

[6] Inicialmente se consideraba como "grave" un mandamiento dificultoso de cumplir; posteriormente, un mandamiento importante o gravemente obligatorio; vide BILLERBECK, I, 901 ss.

único y doble. Jesús establece el amor a Dios y al prójimo en plena relación de igualdad. De él "dependen" toda la ley y los profetas (Mt 22, 40); esto es, de este precepto fundamental pueden derivarse todos los demás. De modo semejante dice Bar Qappara (alrededor del año 220 después de Cristo), que todo lo principal de la Torá puede "colgarse" (como de un clavo) del pasaje (Prv 3, 6) [7].

Cada uno de estos dos preceptos de Dios, que se encuentran en diversos lugares del Antiguo Testamento, gozaba entre los judíos de elevada consideración. El precepto del amor a Dios (Dt 6, 5) era parte del schema, antigua confesión de fe monoteísta, que en tiempo de Jesús era recitada por todo judío piadoso diariamente por la mañana y al anochecer [8]. Hay además admirables ejemplos de la rigurosidad con que los judíos tomaban este acto de servicio a Dios.

> Un antiguo fragmento (Baraitha) del Talmud nos refiere: "Cuando era conducido el rabino Akiba a la muerte, llegó el momento de la recitación del schema. A pesar de que su carne era despedazada con garfios de hierro, él tomaba sobre sí el yugo de Dios (recitaba el schema). Entonces sus discípulos le dijeron: "Maestro, ya basta, no sigas adelante en la recitación". Y él les respondió: "Durante toda mi vida me ha preocupado este versículo: «con toda tu alma... aunque Él te arrebate la vida», y me preguntaba, cuándo me sería dado ponerlo en práctica. Y ahora, que me es dado, ¿no voy a cumplirlo?". (Berakh 61 b) [9].

También el amor al prójimo era considerado un precepto fundamental. El rabino Akiba resumía en él toda la Torá (vide supra). Este precepto era para él el principio fundamental de toda la Torá, como lo era para Jesús el mandamiento doble. El mismo sentido tiene la llamada "regla áurea". En la carta de Aristeas (227) un sabio judío propone al rey de Egipto la "regla áurea", en su forma tanto positiva como negativa, como norma de su gobierno. No deberemos, por tanto, insistir en la formulación positiva de la regla áurea, tal como se encuentra en Mt 7, 12, par., para desde ahí demostrar la superioridad de la enseñanza de Jesús [10]. Las dádivas (limosnas) y el servicio a los demás (presta-

[7] BILLERBECK, I, 907 s.
[8] Vide BILLERBECK, IV, 189-207.
[9] Citado en BILLERBECK, I, 906.
[10] Vide KITTEL, *Probleme...*, 109 s.

ciones personales) eran consideradas de modo especial como "obras buenas" por las que el hombre podía asegurarse la participación en el futuro reino de Dios.

Así, pues, ¿cuál es la auténtica aportación de Jesús? La auténtica aportación contiene tres momentos fundamentales: 1, la indisoluble conexión interna de ambos preceptos; 2, la reducción, perfectamente consciente, de toda la ley a este doble precepto fundamental; 3, la nueva interpretación universalista del amor al prójimo.

La auténtica intención de Jesús hay que situarla, como veremos después (§ 10), en la conexión de los dos preceptos y en la relación que se establece entre ellos. Según la voluntad de Jesús el amor a Dios debe exteriorizarse y probarse en el amor al prójimo, igualmente obligatorio y necesario (Mt 22, 39); mientras el amor al prójimo, por su parte, tiene en el amor a Dios su fundamento sustentador. Debemos aún precisar esta profunda compenetración de religión y moral (§ 11); ahora nos basta con la indicación de que esta claridad no fue alcanzada por ningún maestro de la ley judía. Ciertamente en el antiguo judaísmo el culto nunca estaba desligado de determinadas obligaciones morales. Pero precisamente el acentuado respeto a las prescripciones culturales y rituales y su equiparación con los preceptos morales tenía una influencia más bien negativa. Precisamente, por ello, merece la alabanza de Jesús el maestro de la ley (Mc 12, 34), que, de la respuesta de Jesús, sabe deducir la consecuencia lógica de que el precepto del amor es más importante que todos los sacrificios. El judaísmo estaba abierto, pues, a tales concepciones, pero para llegar a ellas necesitaba una decidida y segura dirección. Ciertamente la religión judía, en cuanto monoteísmo moral, se alzaba sobre todas las formas de religión de entonces. Pero, a causa de su concepción de la "justificación por las obras", corría el peligro de entender los actos religiosos como "rendimientos morales" y, debido a motivaciones deficientes, despojar al acto moral de un valor intrínseco (vide § 6).

El establecimiento del precepto fundamental está, por tanto, en último término al servicio del esclarecimiento y de la purificación de la ley judía y de la práctica legal, que Jesús se había propuesto. Con ello coronó Jesús su obra: colocar de nuevo en todo su valor la verdadera voluntad de Dios. Con la mutua compenetración de ambos preceptos estableció Jesús una unidad perfecta de moral y religión, concediendo así, tanto a los valores religiosos como a los morales, todo su esplendor.

El sabio judío-alejandrino, Filón, contemporáneo de Jesús, en un pasaje de su abundante producción literaria, señala como mandamiento principal para con Dios la piedad y el servicio santo de Dios y para con los hombres el precepto del amor y la justicia como resumen de las innumerables prescripciones y sentencias de la ley judía [11]. No se conoce en ningún sabio palestinense una reducción análoga a esta de Filón, la cual se acerca ya a la propuesta por Jesús. Sin embargo, aunque existiese tal reducción, no por eso perdería su hondo significado la nueva perspectiva propuesta por Jesús. Tal reducción sería solamente una sentencia más entre otras, significaría ciertamente una comprensión de la ley más perfecta, pero en modo alguno implicaría una concepción tan honda y fundamental como la de Jesús, ni tendría el sentido de una restauración de la originaria voluntad de Dios. Desde esta perspectiva, toda la obra de Jesús forma una totalidad unitaria. La nueva justicia, que Jesús elige, se realiza en el amor a Dios y al prójimo, tal como Él lo entiende: sin limitaciones y brotando de la más profunda intimidad del espíritu. Las radicales exigencias de Jesús, que superan las prescripciones mosaicas, están todas ellas —precisamente ellas— contenidas en el precepto del amor y compendiadas.

En los "Testamentos de los doce patriarcas" (probablemente un escrito del siglo II antes de Cristo) se encuentran a veces juntos el precepto de amor a Dios y el amor al prójimo (Test. Is 5, 2; 7, 6; Test. Dan 5, 3). Sin embargo, estos preceptos están aquí en el mismo plano que otros, sin que puedan ser reconocidos como principio unitario del comportamiento moral. Además, debemos preguntarnos hasta qué punto este escrito, tal como ha llegado a nosotros, ha sido refundido bajo el influjo del cristianismo.

El precepto del amor al prójimo queda referido en Lev 19, 18 solamente a "los hijos de tu pueblo", esto es, a los miembros de la unidad religioso-nacional de Israel. Sin embargo, también un extranjero, que viviere entre los israelitas, debía ser considerado en este punto como israelita: "le debéis amar como a vosotros mismos" (Lev 19, 34). En el judaísmo posterior se extendió este precepto a los prosélitos en sentido pleno, esto es, a quienes se sometían a la circuncisión y al bautismo. Pero se estaba muy lejos de extenderlo a todos los hombres. Ben Azzai (alrededor del año

---

[11] *De spec. leg.*, II, 63 (Cohn-Wendland V, 102).

110 después de Cristo), fue el primero que destacó la semejanza del hombre con Dios y la estableció como motivo del amor [12]. La mischna exhorta frecuentemente a ayudar a los conciudadanos paganos, pero por motivos de prudencia social, por "la paz cívica" [13]. El judaísmo helenístico estaba más profundamente penetrado por el pensamiento del amor general a todo hombre, debido a su contacto con el ideal estoico de la humanidad en general. Filón intenta mostrar en un capítulo "sobre el amor a los hombres" (De virt. 51 ss.) que este ideal se encuentra ya de modo perfecto en el Antiguo Testamento. Según Filón, el amor debe extenderse, a partir de los miembros de un mismo pueblo, hasta el enemigo, los esclavos, los animales y las plantas. En los "Testamentos de los doce patriarcas", sobre todo en las exhortaciones de Zabulón (acerca de la compasión y de la misericordia) y en las de Gad (acerca del odio y del amor), el odio es presentado como una fuerza satánica y destructora y el amor como la única actitud agradable a Dios. "Amad a vuestro prójimo y desterrad el odio de vuestro corazón; amaos unos a otros en obras, palabras y en la interioridad del corazón" (Test. Gad 6, 1). Estas son palabras cálidas y expresivas. Sin embargo, para la mentalidad de los oyentes de Jesús, el precepto de amar al prójimo sin limitación alguna, y de ayudar a todo el que padece necesidad, aunque sea un enemigo del pueblo de Israel (parábola del samaritano), era ciertamente una exigencia que no se oía frecuentemente. En ella hay un universalismo del amor, que no brota de un noble sentido humanitario (como en el helenismo), y que tampoco se extiende, titubeando y dificultosamente, más allá del ámbito del pueblo elegido (como en el judaísmo). El universalismo del amor, predicado por Jesús, brota del amor de Dios, que todo lo abarca, y que de todo tiene misericordia. Por ello, la predicación de Jesús acerca del amor se fundamenta en último término en su predicación de la paternidad de Dios y en su proclamación del comienzo del tiempo de la salvación.

§ 10. El sentido del mandamiento fundamental a la luz de las palabras y de las obras de Jesús

Aparte del pasaje referente al mandamiento fundamental, no ha hablado Jesús expresamente del amor a Dios. Sin embargo,

[12] Vide BILLERBECK, I, 358 s.; KITTEL (*Probleme...*, 113/17) opina que en la *práctica* la distinción entre israelitas y no-israelitas quedaba en parte suavizada.

[13] Vide BILLERBECK, I, 359; KITTEL, *Probleme...*, 115.

mediante la equiparación del amor al prójimo con el amor de Dios, ha señalado un amplio campo al ejercicio del amor a Dios. La estrecha relación entre ambos mandamientos, tal como Jesús la entiende, aparece claramente expresada en Mt 5, 23 s. Quien lleva una ofrenda al altar, debe antes reconciliarse con su hermano. Así el amor a Dios obliga a perdonar al hermano. Solamente si hemos perdonado a nuestros deudores, podemos pedir a Dios el perdón de nuestros propios pecados. Tal es la enseñanza de Jesús en el "Padrenuestro" (Mt 6, 12), la cual es, además, objeto de una particular exhortación del Señor (Mc 11, 25, par.). Todo ello nos esclarece qué es para Jesús el amor a Dios: no un mero sentimiento, un entusiasmo del corazón o una mística beatitud, sino obediencia y servicio. "No existe una obediencia para con Dios, que, por así decirlo, se mueva en el vacío, no existe una obediencia a Dios desvinculada de la situación concreta, en la que yo, como hombre, convivo con otros hombres" [14].

Pero sería también erróneo reducir el amor de Dios al mero ejercicio del amor al prójimo. El amor de Dios exige a todo el hombre. Tal es el sentido de la imposibilidad de servir a dos señores (Mt 6, 24). El amor de Dios exige ponerse en plena disponibilidad ante Dios, rompiendo en primer lugar el yugo de Mammón. Exige, además, la liberación de toda preocupación terrena (Mt 6, 25-34). Toda esta perícopa desemboca en la exhortación a buscar ante todo el reino de Dios y su justicia (6, 33). Podemos, por tanto, decir: El amor a Dios, tal como Jesús lo entiende, implica, ante todo, cumplir con espíritu de obediencia y de fe todas las condiciones que Dios —por medio de la predicación de Jesús— ha propuesto como condiciones que da en su reino. De esta forma, todo lo que, hasta ahora, había aparecido como contenido del mensaje moral de Jesús (capítulos 1 y 2) se convierte automáticamente en expresión del amor debido a Dios, y este amor, a su vez, adquiere una orientación práctica y una dirección concreta.

También los actos propiamente religiosos pertenecen a este amor de Dios. Jesús nos exhorta a menudo a la oración. San Mateo dedica a este tema dos secciones del Sermón de la Montaña (6, 1-16; 7, 7-11). San Lucas trata de ella en un importante pasaje de su narración del viaje a Jerusalén (11, 1-13). El "Padrenuestro" (Mt 6, 9-13; más breve y con distinto ritmo en Lc 11, 2-4) es una auténtica oración del reino de Dios, pues su petición

---

[14] BULTMANN, *Jesus*, 99.

central está dirigida al advenimiento del reino [15]. Pero al mismo tiempo, aparece en él, cómo el mensaje de la paternidad de Dios y la proclamación del reino de Dios se compenetran íntimamente. La preocupación más importante debe ser la glorificación del nombre de Dios [16] y el establecimiento de su reino en poder y bondad. Pero los discípulos de Jesús, que aún viven en este mundo, pueden también encomendar a este Padre sus preocupaciones terrenas y deben pedirle la preservación de sucumbir a los continuos ataques y tentaciones del maligno. También en la oración lo decisivo es la actitud interior. Por ello se esfuerza Jesús con palabras, imágenes y parábolas siempre nuevas (Lc 11, 5-8; 18, 1-5.7; vide también Mc 11, 24, par.) por despertar en sus discípulos una sólida e inquebrantable *confianza* en el Padre celestial. La oración tendrá una importancia y una necesidad extremas en las luchas y tentaciones del período escatológico (Mc 14, 38, par.) [17]. La confianza es necesaria, no solamente para la liberación interior de las preocupaciones terrenas (Mt 6, 25 ss., par.), sino también para la superación del miedo en la persecución (Mt 10, 26-33, par.). El amor de Dios no es, en modo alguno, una actitud de debilidad. Más bien debe engendrar fortaleza y valor para la confesión intrépida y el martirio. Este amor, obediente y dispuesto a la muerte, está personificado en Jesús. Él mismo nos lo dice: "El mundo debe conocer que amo al Padre y que obro según Él me ha ordenado" (Ioh 14, 31).

Sobre este amor a Dios, decidido a todo, aún a lo más dificultoso, se edifica el amor al prójimo. El amor a Dios fundamenta precisamente el precepto, también esencial, de perdonar sin reservas y con toda sinceridad (desde el fondo del corazón) al hermano. Esto está intuitivamente presentado en la parábola del siervo despiadado (Mt 18, 23-35): Dios nos concede su infinita

---

[15] Respecto al "Padrenuestro", vide: I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II, 1924, 94-108; P. FIEBIG, *Das Vaterunser*, 1927; G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 283-365; E. LOHMEYER, *Das Vaterunser* (1952); M. MEINERTZ, *Das Vaterunser*: ThR 45 (1949) 1-6; K. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (1950); H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn* (1957); H. VAN DEN BUSSCHE, *Le Notre Père* (1960).

[16] En la forma pasiva se presupone que Dios es quien opera la santificación de su nombre. Vide O. PROKSCH, en ThWB I, 113; J. SCHMID, comentario a este lugar.

[17] Vide K. G. KUHN, πειρασμός - ἁμαρτία - σάρξ *im N. T. und die damit zusammenhängenden Vorstellungen*: ZThK 49 (1952) 200/22; IDEM, *Jesus in Gethsemane*: EvTh 12 (1952/53) 260/85.

misericordia, esperando que también nosotros seremos misericordiosos con nuestros semejantes.

También el "Padrenuestro" utiliza la imagen del perdón de las deudas como símbolo de la remisión de los pecados. La parábola es privativa del Evangelio de San Mateo. La unión con la exhortación al repetido perdón (v. 21 s.) es algo secundario, ya que este detalle no aparece en la parábola misma, y San Lucas tiene un pasaje paralelo (17, 4) sin incluir la parábola. En la parábola la narración misma pone ya en claro su significado simbólico: la suma que debía el primer siervo era inconcebiblemente elevada y, aun admitiendo que fuera un ministro del rey, era absolutamente imposible de saldar. El siervo nunca lograría liquidarla. El rey simboliza, por tanto, a Dios y el castigo del siervo la condenación eterna.

Precisamente esta parábola muestra cómo nuestro amor a los demás hombres solo es en el fondo nuestra respuesta al amor de Dios para nosotros, y la comunicación a los demás de la misericordia que Dios tiene con nosotros. El amor a los hombres debe aprenderse en el incomprensible amor de Dios y de Jesús a los pecadores.

Además de estas "obras espirituales de misericordia" exige Jesús obras de misericordia corporales. La denominación está tomada de la grandiosa descripción del juicio hecha por Jesús según Mt 25, 31-46 (igualmente privativa del Evangelio de San Mateo)[18]. Para los hombres (v. 32), que no conocieron a Jesús y que solo en el juicio final se encontrarán ante Él como juez, las obras de misericordia corporales constituirán el medio para entrar en posesión del reino. El Hijo del hombre aceptará sus obras de misericordia para con los necesitados como dirigidas a Él mismo: Jesús considera a los pobres y necesitados como a sus "hermanos"[19]. Pero este servicio de caridad debe obligar sobre todo a los creyentes. Una excelencia peculiar concede Jesús al socorro amoroso que se presta a quienes, por su nombre, son perseguidos (vide Mt 10, 42; Mc 9, 41). También nos ha sido transmitido un

---

[18] A. Wikenhauser, *Die Liebeswerke im Gerichtsgemälde Mt 25, 31-46*; BZ 20 (1932) 366/77; J. A. T. Robinson, *The "Parable" of the Sheep and the Goats*: NTS 2 (1955/56) 225/37.

[19] No se trata aquí de una mística identificación de Jesús y de los que sufren, sino de una sentencia judicial, en la que las buenas obras, hechas a quienes sufren, son valoradas como hechas a los "hermanos necesitados" de Jesús.

"logion" sobre la recepción de "tales" niños (Mc 9, 37, par.); quien recibe a un "débil niño" recibe a Jesús mismo [20].

No es cierto (aunque sea interpretación corriente) que el pecado del rico Epulón (Lc 16, 19 ss.) consistió en no haberse preocupado del pobre Lázaro y no haberle socorrido. Este detalle aparece solamente al comienzo de la narración y Abraham no reprocha al rico atormentado la dureza de su corazón, sino le indica solamente la abundancia de bienes que había recibido en vida (v. 25). Esta parábola, muy importante para el problema de la pobreza, aunque de difícil interpretación en este punto (vide § 13), presupone quizá en los oyentes de Jesús una mentalidad, según la cual el rico era pecador y el pobre justo. El judaísmo consideraba a menudo la dicha terrena de los impíos como recompensa, en esta vida, a algunas buenas obras. El castigo, por su impiedad, consistiría en su exclusión del "eon" futuro. En todo caso, si Jesús hubiera querido mostrar que el rico Epulón era atormentado por la dureza de su corazón, lo hubiera dicho más claramente.

La renuncia a la riqueza terrena y su distribución entre los pobres la ha exigido Jesús, no solo a aquellos discípulos que querían seguirle personalmente (Mc 10, 21, par.), sino en cierta medida, a todos los creyentes (Lc 12, 33). Si queremos que Dios nos done sus abundantes bienes de salvación, debemos nosotros dar al que nos pide (Lc 6, 30, par.) y prestar sin exigir devolución (Lc 6, 35, par.). También aquí, como en el caso del perdón, el motivo es: ¡para que también vosotros recibáis de Dios!

Sería, sin embargo, erróneo interpretar estas exhortaciones a un amor generoso y auxiliador, como si solo debiese verse en el necesitado una ocasión de ejercitar la religiosidad o de conseguir una recompensa en los cielos. El buen samaritano (Lc 10, 30-37) no se pregunta si el herido es judío, no busca una recompensa, no emplea muchas palabras, sino sencillamente ayuda en una situación concreta, actúa él mismo personalmente, ofrece de lo suyo y está dispuesto a hacer más de lo necesario. El amor al prójimo brota del amor a Dios, pero intenta ayudar al necesitado y al hermano hombre en cuanto tal. Cuanto más desinteresado

---

[20] En el fondo de este logion está el antiguo pensamiento de que el enviado debe aparecer como el que le envía; vide BILLERBECK, I, 590. La aplicación de esta concepción a un niño es sorprendente, pues generalmente solía aplicarse a los hombres de Dios y a sus predicadores. Vide Mt 10, 40 s.

es el servicio prestado a los demás, tanto más puro es el amor. Se debe invitar a comer no precisamente a los amigos, parientes, hermanos o vecinos, sino a los pobres, tullidos, paralíticos y ciegos (Lc 14, 12-14). No se debe dar para recibir *(do ut des)*. Como en el judaísmo, también aquí la prestación personal es considerada de más valor que el mero socorro material. El que ama está dispuesto a entregarse a sí mismo. En este punto el ejemplo más elevado lo da el mismo Jesús, que entrega su vida "por muchos" (Mc 10, 45). "Yo estoy entre vosotros como vuestro servidor" (Lc 22, 27). Según Ioh 13, 4-15, Jesús se sometió al servicio, propio de esclavos, de lavar los pies a sus discípulos, dando así una prueba de su amor total (13, 1), dispuesto a entregarse al sacrificio de su muerte expiatoria. A sus discípulos les dice: "Un nuevo mandamiento os doy: debéis amaros como yo os he amado" (13, 34). San Juan interpreta esto como la suprema prueba del amor de amistad de Jesús para con sus discípulos (Ioh 15, 13) y como exhortación al amor fraterno entre ellos (1 Ioh 2, 10; 3, 14 ss.). La suprema entrega de amor de Jesús no es considerada por San Juan solamente como el punto culminante —exclusivo— del amor de Jesús, sino también como una acción que nos compromete y nos obliga (1 Ioh 3, 16).

Si se considera atentamente esta interpretación del mandamiento del amor en la Iglesia primitiva, se cae en cuenta de que las palabras: "como a ti mismo", que se añaden al mandamiento del amor al prójimo, no deben ser entendidas como una limitación. El amor a sí mismo, que radica originaria y vitalmente en todo hombre, debe ser una constante admonición a la amplitud que debe tener nuestro amor a los demás. "Estas palabras como a ti mismo no deben ser sutilizadas. Ellas deben penetrar —con la agudeza de lo eterno— en el último escondrijo del hombre, en que él se ama a sí mismo" [21]. Este es también el sentido de la "regla de oro" de Jesús: "Debéis hacer a los demás todo lo que queréis que los hombres hagan con vosotros" (Mt 7, 12, par.).

El amor a los amigos y a los enemigos son solamente "dos formas distintas del único amor cristiano" (F. Tillmann). El amor, tal como Jesús lo postula, exige a menudo penosos vencimientos de sí mismo; sobre todo en la práctica del amor a los enemigos. La distancia que separa el amor al prójimo, rectamente entendido, del amor al enemigo, no es grande. No sin razón elige Jesús, como tipo del amor que Él quiere inculcar a los hombres, el ejemplo

---

[21] KIERKEGAARD, citado por BULTMANN, *Jesus*, 100.

del buen samaritano, quien pertenecía a un pueblo que había perdido su pureza racial y religiosa, y con el que los judíos estaban especialmente enemistados [22]. Por "enemigo" se entiende en el Evangelio sobre todo el enemigo personal (como lo demuestran también los ejemplos de Mt 5, 39 ss.). San Lucas dice: "A todo el que te pide, da; y a quien tome para sí lo tuyo, no se lo reclames" (6, 30). El paso siguiente es la renuncia a la venganza (Lc 6, 29, par.). Pero el amor al enemigo debe manifestarse también en actos positivos: "Amad a vuestros enemigos, haced bien a quienes os odian, bendecid a quienes os maldicen, orad por quienes os calumnian" (Lc 6, 27 s.). Jesús no se preocupa de las dificultades psicológicas que puede tener el amor al enemigo. Le basta atender al comportamiento de Dios mismo, el cual "hace brillar el sol sobre buenos y malos y envía su lluvia sobre justos e injustos" (Mt 5, 45). El ejemplo de Dios hará al hombre amante de Dios capaz de obrar de la misma manera.

Son conocidas y frecuentemente citadas, sentencias de nobles estoicos semejantes a las del Señor. Séneca dijo: "Si quieres imitar a los dioses, confiere beneficios incluso al desagradecido, porque también sobre los malos brilla el sol y el mar está abierto también para los bandidos" *(De benef.* IV. 26, I; vide también Marco Aurelio, *In sem.* IX, 11). Pero en este sistema panteísta no puede hablarse de una auténtica imitación de Dios. En último término, son solo motivos racionales los que han llevado a estos filósofos a estas sentencias ciertamente admirables. Jesús, por el contrario, postulaba el amor al enemigo, como expresión suprema y consecuencia necesaria del amor personal a Dios y al prójimo. La superación de sí mismo no es en Jesús un entrenamiento filosófico, sino un amor profundo, religiosamente fundamental.

Una aplicación práctica de este amor al amigo y al enemigo es la supresión de todo juicio desfavorable. "No juzguéis y no seréis juzgados (por Dios); no condenéis y no seréis condenados" (Lc 6, 37, par.). La preciosa imagen de la paja en el ojo del hermano y la viga en el propio (Lc 6, 41 s., par.) ha hecho inolvidable esta exhortación. Lo sorprendente en Jesús es la unión de unas exigencias audaces y al parecer sobrehumanas con una visión realista de la naturaleza del hombre. Pero la misión que Él ha reci-

---

[22] Vide BILLERBECK, I, 556/60; J. JEREMÍAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu,* II B, 1937, 227/31.

bido de Dios es elevar al hombre desde esta limitación a la altura de la santidad divina (vide Mt 5, 48). Y Él mismo no solamente ha predicado este amor, sino lo ha puesto en práctica, antes que nosotros y de un modo soberanamente elevado, en su oración, en la cruz, por sus enemigos, una oración que tanto por el momento en que fue pronunciada como por su contenido es el testimonio más sublime de su espíritu (Lc 23, 34) [23].

§ 11. El significado del mandamiento primero para la religión y la moral

La interna vinculación del amor a Dios y al prójimo, y la proclamación de este doble mandamiento como núcleo fundamental de toda la moral, aportan tanto a la religión como a la moral un peculiar enriquecimiento que, en síntesis, puede ser descrito de la siguiente forma:

La *religión,* la relación del hombre con Dios, con toda su riqueza de representaciones, contenidos doctrinales, sentimientos, aspiraciones y actos, no debe desembocar en una piedad meramente cultual. Ya el doctor de la ley, mencionado por San Marcos (12, 32 s.), deduce de las palabras de Jesús la conclusión de que el amor a Dios es lo más elevado en el orden religioso y de que el amor al prójimo está por encima de todos los sacrificios del templo. De modo semejante piensa la Iglesia primitiva: "Religión pura e inmaculada a los ojos de Dios, que es Padre, es esta: atender a los huérfanos y a las viudas en su tribulación..." (Iac 1, 27). De aquí brota un vigoroso impulso para la misma vida cultual de la religión (piénsese en el ágape cristiano), pero sobre todo para la irradiación en el mundo de la acción de la Iglesia y de cada uno de los cristianos. La meta del creyente no puede ser una vida mística, desvinculada del mundo, como la que en aquel tiempo ejercía una gran atracción sobre no pocas personas (hermetismo, religiones de los misterios, gnosticismo). La comunión con Dios no se alcanza en la contemplación extática, sino en el amor manifestado en las obras (vide 1 Ioh 4, 12). Al mismo tiempo queda también señalado el campo de acción del

[23] Esta súplica de Jesús por sus enemigos nos es transmitida solamente por San Lucas, e incluso falta en muchos manuscritos importantes del Evangelio de San Lucas. En todo caso debe provenir de una antigua y sólida tradición, ya que evidentemente solo por el ejemplo del Señor pudo sentirse San Esteban impulsado a una oración semejante (Act 7, 60). Vide J. SCHMID, comentario a este lugar.

auténtico amor y servicio a sus hermanos. Toda la problematicidad que la época moderna ha creído ver en el amor a Dios y en su obligatoriedad, queda de este modo reducida a nada. En modo alguno quedan suprimidos los actos inmediatos del homenaje a Dios. Más bien el amor hace posible la auténtica alabanza, la acción de gracias, la confianza y la esperanza. El perfecto amor de Dios supera el temor (1 Ioh 4, 18). Pero el amor al prójimo es un decisivo sostén para el amor de Dios, pues el amor al prójimo nos da la certeza de nuestro amor a Dios y tranquiliza nuestro corazón, cuando este nos condena e inquieta (1 Ioh 3, 19 s.). También Jesús ha hablado del temor de Dios (Mt 10, 28) y sus severas exhortaciones respecto al juicio de Dios lo ratifican. Pero al establecer el amor como el mandamiento fundamental ha declarado inequívocamente que el amor es la actitud decisiva del cristiano. Y si preguntamos cómo debe realizarse este amor sobre todas las cosas al Dios Santísimo, se nos indica siempre el sencillo camino del amor al prójimo, tal como lo ejercitó el buen samaritano.

Estos pensamientos no son una sublimación posterior del primitivo pensamiento de Jesús. Se derivan espontáneamente del mandamiento del amor, tal y como fue predicado por Jesús. No es una casualidad que se encuentren ya en la primera epístola de San Juan. Responden a las meditaciones de San Juan sobre la unión con Dios y están además extrínsecamente estimulados por una pseudomística y gnosis que San Juan quería precisamente combatir. Sin proponer expresamente la cuestión como lo hacemos aquí nosotros, ha elaborado San Juan la rica aportación del mandamiento del amor en orden a una sana y profunda piedad (vide §§ 33 y 34).

Respecto a la *moral* el significado del mandamiento fundamental es aún más importante. En el ámbito moral suelen comúnmente exaltarse la simplificación y la interiorización, la unidad de la actitud interior y de la actuación ética en el mundo, el amor a todos y especialmente a los más miserables. Pero muchas veces no se atiende suficientemente a su fundamentación religiosa: el amor a Dios. Solamente el amor de Dios garantiza el desinterés que falta a casi todo otro amor humano, y hace posible aquel vencimiento de sí mismo, de que brotan las obras de amor más calladas y esforzadas. Solo el amor al prójimo fundamentado en Dios puede convertirse en el "ágape" esencialmente distinto de todo "eros" natural, cuya alabanza leemos en 1 Cor 13. Este amor supera al amor de amistad, ya que, prescindiendo de toda

inclinación natural (simpatía) y solo por amor a Dios y a Cristo, se acerca al otro con benevolencia, generosidad, comprensión y perdón. En el "ágape" cristiano el impulso a la unión retrocede totalmente en favor de la pura benevolencia y de la compasión. Por eso es capaz de abarcar a quienes naturalmente no son dignos de amor o incluso son nuestros enemigos. ¿De dónde le viene este impulso? Ciertamente solo del amor a Dios, por quien el cristiano se siente también amado en la misma forma. Este amor de Dios, totalmente distinto de todo otro amor, se nos ha manifestado en las palabras de Jesús (Mt 5, 45), en sus obras de salvación y finalmente en su muerte. El amor cristiano al prójimo, precisamente por estar fundamentado en el amor a Dios, cuando es acertadamente comprendido y proviene del corazón, llega hasta el límite, hasta el "heroísmo" como dicen los hombres, o hasta la "perfección", como se dice en Mt 5, 48.

Esta perfección cristiana del amor se distingue esencialmente del ideal griego de la perfección. La meta no es aquí la personalidad "armónica", cerrada en sí misma y moralmente intachable, sino la "santidad" como es santo Dios (vide Lev 19, 2; 1 Pet 1, 16). En el punto concreto que nos ocupa (amor al enemigo, el contexto del Sermón de la Montaña) el ideal es un amor que se olvide totalmente de sí mismo y tome como modelo el incomprensible amor de Dios a los hombres y a los pecadores.

La expresión "perfecto" procede probablemente de San Mateo, el cual es el único evangelista que de nuevo la emplea en 19, 21. San Lucas en su relación del Sermón de la Montaña dice: "Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso". Tal vez esta sería la primitiva redacción, porque Dios no recibe nunca en el Antiguo Testamento el predicado "perfecto" (sin embargo, se aplica dicho predicado a su obrar, Dt 32, 4, a su ley, Ps 19, 8, al camino que Él lleva, Ps 18, 31). Por el contrario, se aplica a Dios frecuentemente el predicado "misericordioso". Con esa expresión San Mateo ha querido intencionadamente presentar y compendiar (para sus lectores judeo-cristianos) la ética exigida por Jesús, la cual supera a toda "justicia" preexistente (5, 20), afecta a todo el hombre y le compromete totalmente. Así leemos también en San Mateo las palabras que Jesús dirige al joven rico, cuando a este le pide lo más difícil: "Si quieres ser perfecto, vete, vende cuanto tienes..." (19, 21). Según la mentalidad hebrea, "perfecto"

(tamin) quiere decir propiamente "intacto, sin tacha, entero" (expresiones utilizadas frecuentemente hablando de los animales del sacrificio). El sustantivo (tom) significa asimismo "candidez, pureza". No se trata de un "perfeccionamiento" gradual, sino de la integridad de la persona divina [24].

También en el judaísmo se encuentra la siguiente exhortación: "Así como Dios es misericordioso y compasivo, sed también vosotros misericordiosos y compasivos y dad a todos sin remuneración". Pero esta exhortación tiene solamente el sentido de una imitación de esta cualidad de Dios, entre otras que también deben imitarse [25]. La exigencia de ser "perfectos" (íntegro, intachable, recto y fiel) y vivir en la presencia de Yavé se dirige ya a Abraham (Gen 17, 1). Pero para Jesús la perfección, tal como la exige en el Sermón de la Montaña, implica aún más: el grado supremo del amor, la renuncia total al propio yo y la entrega plena a Dios y a los hombres.

Con ello se ha señalado al impulso moral del hombre una meta que supera el ámbito de toda ética filosófica y de todo ideal humanista; una meta inasequible de lo alcanzable por las fuerzas humanas, pero que es asequible con la gracia de Dios. Esta tarea moral del cristiano, primariamente al servicio de la consecución de la salvación y de los bienes prometidos por Jesús, significa también una fuente de verdadero gozo y de duradera paz para la vida terrena y para la convivencia humana.

---

[24] R. SCHNACKENBURG, *Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien: Geist und Leben,* 32 (1959) 420/33; J. DUPONT, "*Soyez parfaits*" (*Mt V, 48*—"*Soyez miséricordieux*" (*Lc VI, 36*): *Sacra Pagina* II (1959) 150/62; P. J. DU PLESSIS, *ΤΕΛΕΙΟΣ. The Idea of Perfection in the NT* (Kampen 1959) 168/73.

[25] Siphre Dt 11, 22, 49, citado por BILLERBECK, I, 372.

CAPÍTULO 4

LAS EXIGENCIAS DE JESUS PARA LA VIDA EN LAS CONDICIONES DE ESTE MUNDO

§ 12. Actitud ante el derecho, el poder y el estado

Lo que llama primeramente la atención en las apreciaciones de Jesús sobre las circunstancias de la vida terrena es su actitud realista. Quien basándose en el Sermón de la Montaña le haya considerado como un exaltado o un reformador moral, desprovisto de sentido realista, cambiará de opinión, si atiende a sus comparaciones tomadas de la vida real y a su conducta personal en aquel inquieto rincón del imperio romano. La materia de sus parábolas, que generalmente solo intentan ilustrar vigorosamente un pensamiento, es plenamente realista. Nos describe a un rey, que reflexiona sobre la conveniencia de enredarse en una guerra, o si dados los medios de que dispone, debe más bien pedir la paz (Lc 14, 31 s.). Nos presenta a un administrador infiel que, antes de ser desposeído de su cargo, se apresura a ganarse astutamente amigos por medio de una reducción de deudas (Lc 16, 1-7) [1], o a un juez que hace justicia a una viuda, no por su amor a la justicia, sino simplemente para no ser molestado más (Lc 18, 1-5). Estas figuras ciertamente no son modelos morales y Jesús tampoco las propone para dar directrices para la paz o la guerra, la vida social o la administración de la justicia.

[1] A. VÖGTLE, *Das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter: Oberrhein. Pastoralbl.* 53 (1952); J. JEREMÍAS. *Gleichnisse Jesu,* 34-37; M. KRÄMER, *Ad parabolam de villicio iniquo,* Lc 16, 8.9: VD 38 (1960) 278/91; J. DUNCAN, M. DERRET, *Fresh Light on St. Luke* XVI: NTS 7 (1960/61) 198-219.

Si Jesús ha visto las injustas condiciones sociales y políticas de su tiempo, ¿no se escandalizó de ellas e intentó remediarlas? ¿Ha expuesto Jesús, paralelamente a su ética individual, otra ética social, la cual a nosotros se nos antoja hoy día sobremanera importante? Según los textos del Nuevo Testamento debe responderse negativamente por lo menos en el sentido de una ética social directa. Es una grotesca incomprensión considerar a Jesús, por sus palabras contra los ricos, como un revolucionario social; por su exigencia de renuncia a legítimos derechos, como un nuevo ordenador social (Tolstoi); por su precepto del amor al prójimo, como un comunista; por la predicación del amor a los enemigos, como un pacifista en el sentido político de la palabra; por sus ataques contra los doctores de la ley, como un enemigo de la ciencia y de la cultura. Todos estos unilateralismos mundanos no pueden apelar a Jesús, ya que todos ellos desconocen el objetivo primordial de Jesús en todas estas manifestaciones. Este objetivo es de orden estrictamente moral y religioso. Jesús no se ha dejado comprometer en modo alguno en las "cuestiones mundanas".

Cuando un hombre del pueblo le pidió dirimir un pleito de herencia (una petición plenamente justificada respecto a un rabino), le responde Jesús: "Hombre, ¿quién me ha constituido en juez o repartidor de herencias entre vosotros?" (Lc 2, 13 s.). Tampoco se puede deducir de este pasaje el reconocimiento del derecho natural de propiedad uniéndolo con el versículo 15 acerca de la codicia. Debe advertirse que el v. 15 es un logion independiente y que todo el pasaje es una composición del evangelista. Jesús no ha impugnado en ninguna parte el derecho de propiedad, pero tampoco lo ha fundamentado expresamente en ninguna parte.

Es importante preguntarse por los motivos de esta actitud de Jesús frente a los asuntos terrenos. ¿Tiene su origen en una indiferencia respecto a las condiciones de vida terrena? ¿Considera Jesús que este mundo está tan corrompido que no merece la pena preocuparse por mejorarlo? ¿Ve el reino de Dios tan próximo que todas estas cuestiones —ante la inminencia del fin— carecen ya de sentido? Las palabras de Jesús no dan motivo para una respuesta afirmativa. Por otra parte tal respuesta tampoco estaría en consonancia con el espíritu de Cristo. Su actitud en el litigio de la herencia nos indica la verdadera actitud de Jesús. Según su misión propia, no se considera Jesús llamado a solu-

cionar estas cuestiones. Aún más decisiva y esclarecedora es la actitud adoptada por Cristo al ser tentado por Satán (Mt 4, 3-10; Lc 4, 3-12). Satán se esfuerza, en el último momento, por apartar a Jesús de su camino mesiánico, señalado por el Padre. Ello significaba apartarle de su actuación callada, de sus sufrimientos y de su muerte, como "siervo de Dios", e impulsarle a un mesianismo político y ávido de poder. Con ello intentaba el demonio engañarle y sometérselo. Pero Jesús le rechaza y permanece fiel a su misión [2].

Las palabras del demonio: "A mí se me ha concedido el poder (sobre los reinos de este mundo) y yo lo concedo a quien me place" (Lc 4, 6) no demuestran que todo poder terreno sea satánico. Estas palabras son solo una orgullosa pretensión del maligno (vide Ioh 19, 11). La existencia de poderes malignos, tras los reinos de este mundo, es una concepción que aparece a veces en el Nuevo Testamento (esta concepción se acentuó en el judaísmo posterior) y de modo especial en el Apocalipsis [3]. Sin embargo, Dios tiene en sus manos el imperio supremo, y al final aniquilará a todos los poderosos y a todos los reinos que se han levantado contra Él. El pensamiento de Lc 4, 6, alcanza su plena expresión en Apc 13, 2.

Jesús rehúsa intervenir directamente en el trastornado engranaje de este mundo. Su frecuente expresión: "Yo he venido" descubre el sentido de su misión. Él ha sido enviado para llamar a los pecadores (Mc 2, 17, par.), salvar a los extraviados (Lc 19, 10) y entregar su vida como redención por muchos (Mc 10, 45, par.). Su misión es devolver al mundo la vida *divina* (Ioh 3, 16 ss.; 10, 10; 12, 46 s.). Ante Pilatos declara: "Mi reino no es de este

---

[2] Vide R. SCHNACKENBURG, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*: ThQ 132 (1952) 297-236: M. SABBE, *De tentatione Jesu in deserto:* Coll. Brug. 50 (1954) 200/22; J. DUPONT, *L'arrière-fond biblique du recit des tentations de Jésus*: NTS 3 (1956/57) 287-304; H. SEESEMANN en ThWB VI, 33 ss.

[3] Vide Is 24, 21-23; 27, 1; Dan 7, 2 ss.; I Hen 89 s.; la figura de Beliar en los *Testamentos de los doce patriarcas*, en los textos de Qumran y en los *Oráculos sibilinos* y de Mastema en el *Libro de los Jubileos*. Vide en este punto BOUSSET-GREßMANN, *Religion des Judentums*, 331 ss.; VOLZ, *Eschatologie*, 86 ss.; H. W. HUPPENBAUER, *Belial in den Qumrantexten*: ThZ 15 (1959) 81-89. Pero también se encuentra la concepción de que los poderes políticos terrenos son fuerzas de orden, instituidas por Dios, para luchar contra el mal. Vide E. STAUFFER, *Theologie des N. T.*, 63 ss.

mundo" (Ioh 18, 36). Se opuso al deseo de sus partidarios galileos de constituirle en rey mesiánico—político y libertador nacional— (vide Ioh 6, 14 s.) y rechazó las proposiciones de Simón-Pedro, que quería desviarle de su camino de dolor y muerte, tan enérgicamente como la tentación de Satán en el desierto (Mt 12, 22 s.). Las demostraciones del pueblo en su entrada triunfal en Jerusalén tuvieron un carácter tan pacífico, que ni siquiera dieron materia de acusación en el proceso posterior. Tampoco ha dicho nunca Jesús que su mandamiento del amor debería traer al mundo una "pacífica revolución" o una transformación de las condiciones de vida terrenas.

Jesús se apartó manifiestamente del movimiento religioso político de los *zelotes*. Este partido [4], fundado por Judas el Galileo el año 6 después de Cristo, aspiraba conforme al antiguo ideal teocrático a que en Israel solo Yavé fuera rey, sacudiendo por la fuerza el yugo romano; se negaba a pagar el tributo al César y preparaba la guerra santa. Este movimiento desembocó, de hecho, en la sublevación del año 66 después de Cristo. Probablemente eran zelotes los galileos que, según Lc 13, 1 s., fueron pasados a cuchillo en el templo durante el sacrificio y posiblemente eran también ellos quienes, según Ioh 6, 14 s., querían proclamar rey a Jesús. No tuvo Jesús ningún contacto con los zelotes, aun cuando entre los "doce" escogió a "Simón el zelote". Cuando otros discípulos, provenientes de este partido, como algunos investigadores presumen, manifestaron inclinaciones o aspiraciones, propias de los zelotes (Judas Iscariote, los "hijos del trueno", Simón-Pedro), recibieron con la actitud de Jesús un mentís claro [5].

Pero ¿significa esto que el mensaje moral de Jesús no está en relación alguna con la vida de la sociedad, con la ética social, o con las condiciones de vida terrenas? Esto sería también un error peligroso y de las peores consecuencias. Jesús no quería, en modo alguno, separar del mundo a sus discípulos o incitarles a la manera de los esenios a alejarse de su pueblo y constituir comunidades

---

[4] Respecto a los zelotes, vide M. R. FARMER, *Maccabees, Zealots and Josephus* (1956); M. HENGEL, *Die Zeloten* (1961).

[5] O. CULLMANN, *Der Staat im N. T.*, 5-15; S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1951), exageran quizá el influjo de los zelotes en Jesús y en la joven Iglesia.

cerradas, regidas por un severo código moral [6]. Incluso tampoco quería que, dentro de la comunidad social en la que vivían, formasen grupos cerrados que, por medio de una elevada piedad, del amor fraterno y de la pureza moral, se preparasen al advenimiento del reino futuro de Dios. Jesús envía a sus discípulos en medio del mundo (Mt 10, 16) y les encomienda la tarea de anunciar el Evangelio primeramente a Israel (Mt 10, 5 s.) y después a todos los pueblos (Mt 24, 14, par.; 28, 19). Ellos deben continuar la misión de Jesús (Ioh 17, 18; 20, 21) y Él ruega expresamente al Padre, no que los saque del mundo, sino que los preserve del mal (Ioh 17, 15).

Según Mt 10, donde se nos transmiten las instrucciones de Jesús a los apóstoles para sus misiones futuras, las instituciones de la autoridad judía y pagana no quedan precisamente bien paradas. Se arrastrará a los discípulos ante los tribunales y estos les condenarán. Precisamente, este comportamiento se les echará en cara en el juicio de Dios (Mt 10, 17 s.). En Mc 13, 9-13 esta crítica situación de persecución tendrá lugar propiamente en el terrible tiempo que precede al fin. Con ello no quiere Jesús dar un juicio de valor sobre estas instituciones, sino adoctrinar a sus discípulos acerca de lo que les espera, si le siguen fielmente. Lo mismo debe decirse de Ioh 15, 19 ss., 16, 1-4.

Jesús no prescinde totalmente de las cuestiones que interesaban a sus contemporáneos, acerca de las instituciones terrenas de autoridad. Tampoco no podía prescindir de ellas, ya que sus discípulos no acababan de liberarse de la añoranza de un reino mesiánico judío, terreno y nacional (vide Lc 19, 11; 24, 31; Act 1, 6), y no podían superar el deseo de poder tan arraigado en el hombre. Respecto a esta cuestión se nos han transmitido dos escenas: la pugna por el primer puesto y la petición de los dos Zebedeos: Santiago y Juan.

Según San Marcos 9, 33-35 la disputa acerca del primer puesto tuvo lugar durante una de las correrías de Jesús y dio

---

[6] Esta es una diferencia fundamental entre la comunidad de Qumran y Jesús y la comunidad de discípulos formada por El. Vide, entre otros, K. SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (1958) 126; A. VÖGTLE, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (1958); F. M. CROSS, Jr., *The Ancient Library of Qumran* (1958) 54 ss.; J. VAN DER PLOEG, *Funde in der Wüste Juda* (1959) 229 ss.; R. MAYER-J. REUSS, *Die Qumranfunde und die Bibel* (1959) 148 s.

ocasión a la primera enseñanza de Jesús en este punto. En Mt 18, 1-5 se une estrechamente la disputa con la escena en que Jesús coloca entre sus discípulos a un niño, como ejemplo de humildad. San Lucas la presenta de modo semejante, pero en estrecha dependencia con el relato de San Marcos (9, 46-48). La presenta de nuevo en la última cena (22, 24-27), pero con las palabras que San Mateo y San Marcos sitúan en la escena de la petición de los Zebedeos (Mc 10, 41-45 = Mt 20, 24-28). Estas diferencias no deben suscitar ninguna inquietud, si se considera que en todos estos relatos lo decisivo no es el marco exterior en que se desenvolvió la escena, sino la enseñanza de Jesús [7].

La sentencia: "Sabéis que quienes pretenden [8] regir sobre los pueblos, los oprimen y los grandes entre ellos los tratan despóticamente" (Mc 10, 42, par.) es, ante todo, una confirmación de la visión realista de Jesús. Las palabras de Jesús expresan solamente un juicio experimental y no una reprobación radical de las instituciones políticas. En el poder y en las riquezas ve Jesús ante todo su carácter de peligro y de tentación.

El logion: "ser el primero y ser el último" nos ha sido transmitido en cinco formas diversas. La forma completa (en dos frases paralelamente estructuradas) parece encontrarse en Mc 10, 43 s. y (con insignificantes variantes) en Mt 20, 26 s.: "Quien entre vosotros quiera ser el mayor, sea vuestro servidor, y quien quiera ser el primero, sea el siervo de todos". Esta sentencia establece paradójicamente, dentro del círculo de los discípulos de Jesús y de quienes quieren alcanzar el reino de Dios, un orden totalmente inverso al de las regulaciones humanas. La frase pertenece a las más lapidarias expresiones de Jesús y, desde este punto de vista, puede compararse con la sentencia acerca de la renuncia al propio derecho. Con ello no se despoja al poder de todo valor (así como el derecho conserva también su valor relativo y puede ser necesario para la vida terrena), pero el discípulo de Cristo debe estar dispuesto a renunciar a él por amor al reino de Dios. La frase de San Mateo 18, 4 apunta a otro "logion", que también nos ha sido transmitido de diversas maneras (Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14): "Todo

[7] Vide R. SCHNACKENBURG, *Markus 9, 33-50*, en "Snpt. Studien" (1954) 184-206.

[8] Respecto a la traducción (no: "aquellos que parecen regir"), vide T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus* (1935) 313/15.

aquel que se exalte, será abajado, y quien se abaje, será exaltado". Aquí nos presenta Jesús una visión del futuro y de la acción de Dios. Dios exaltará en el reino futuro a quien ha servido humildemente en esta vida. Tanto la exhortación para esta vida como la visión del futuro están estrechamente unidas. El que estos y otros "logia" aparezcan varias veces y en diversas formas se explica por el hecho de responder a situaciones y circunstancias diversas ("logia errantes") [9].

En la cuestión acerca del tributo del César (Mc 12, 13-17, par.) no ha rehusado Jesús adoptar una "decisión política". La ha despojado, sin embargo, de todo carácter sensacionalista. Al mismo tiempo, en esta cuestión espinosa consigue Jesús encauzar la atención hacia el ámbito religioso y presentar su preocupación más profunda.

El tributo al César era una candente cuestión religiosa para los judíos. El tributo debía ser entregado en moneda romana. Era un denario de plata con la efigie y el nombre del emperador. Con ello se reconocía la autoridad de un poder pagano. Ello significaba para los judíos, que consideraban como a su rey a Dios o a su representante en la tierra, un auténtico conflicto de conciencia. Los zelotes rechazaban, por tanto, el pago del tributo. Los fariseos se avenían con dificultad a ello, descargando su conciencia con el pensamiento de que Dios establece a los reyes (paganos) y los derroca (Dan 2, 21).

Jesús decide claramente que se debe pagar el tributo y, al mismo tiempo, sale al paso de sus maliciosos interlocutores con el siguiente argumento: "Vosotros empleáis las monedas con la efigie del César (para sacar así provecho del orden económico romano), por tanto reconocéis el derecho del César a acuñar monedas y, según una antigua convención general también su autoridad". Por tanto, los judíos son deudores [10] del tributo y (según aparece por el tono general de la respuesta) deben prestar obediencia al César en el ámbito de las obligaciones civiles. Pero Jesús añade por propia iniciativa una segunda frase que, dada su colocación, destaca sobre

---

[9] Vide G. LINDESKOG, *Logie-Studien*: St Th 4 (1950) 129/89.

[10] Debe tenerse en cuenta el significado de los vocablos "devolver", "restituir" (no "dar"). Pero tampoco debe verse aquí una "teoría o doctrina de la restitución". Jesús solo quiere expresar la estricta obligación de restituir.

todo lo demás: "¡y restituid a Dios lo que es de Dios!". Las obligaciones del hombre para con Dios son mucho más importantes. "El estado puede exigir cuanto necesita para su existencia, pero Dios compromete al hombre entero; este tiene que darse, "restituirse" a Aquel" [11].

¿Cómo debe entenderse la relación entre ambas exigencias? ¿Tiene quizá la primera exigencia un sentido irónico? Como si Jesús dijese: dad al César lo suyo; ¡ante Dios es él solamente un muñeco! ¿Intenta quizá Jesús establecer los deberes para con Dios como los únicos importantes, presentando las obligaciones civiles como algo carente de toda importancia? ¿Están ambas esferas en plano de igualdad, una junto a la otra? ¿Reconoce Jesús plenamente la autoridad del César y del estado, considerando quizá a este como institución divina? Cada una de estas matizaciones tiene amplias consecuencias [12]. Si se atiende a la coordinación de ambas frases y al énfasis de la segunda puede decirse lo siguiente: La obediencia al César no aparece como una concesión o una norma puramente práctica. Pero la obediencia a Dios es de naturaleza más elevada y más importante.

César y Dios, estado y señorío de Dios son para Jesús dos realidades que pertenecen a dos órdenes distintos, aun cuando estén yuxtapuestos y relacionados. Está, por tanto, mal planteada la cuestión de cuál de los dos órdenes es para Él el más elevado, el incomparablemente más elevado. Jesús reconoce al estado "mundano" (entonces pagano) sus derechos dentro de su competencia, pero con un límite: que no sea lesionado el derecho universal de Dios sobre los hombres. Respecto al estado presenta Jesús una reserva; ante Dios no existe ninguna.

Si se tiene en cuenta el tenor general de la predicación de Jesús, las concepciones del judaísmo de entonces y la interpretación de las palabras de Jesús en la Iglesia primitiva, puede quizá deducirse más concretamente lo siguiente: 1. Jesús no confiere al César la aureola de una autoridad "por la gracia de Dios". Si no, no podría contraponer, como lo hizo, César y Dios. Pero reconoce su derecho y presenta la obediencia como deber de los súbditos. 2. En su ámbito, el estado, incluso el pagano, tiene su

[11] R. VÖLKL, *Christ und Welt*, 113.

[12] Vide en KÜMMEL, (*o. c.* en la bibliografía de este párrafo) la discusión de las opiniones en este punto.

valor y sentido: sus ordenaciones sirven al bien común (ejemplo del uso comercial de las monedas). 3. Al colocar la obediencia a Dios sobre la obediencia al estado, establece Jesús ciertas limitaciones a la autoridad del estado. El estado no puede atentar contra los derechos de Dios, prohibir su culto u oponerse a sus preceptos. 4. Jesús no acentúa la limitación y caducidad del estado, ni se mofa de ella. Pero da a entender su dependencia de la voluntad y del poder de Dios.

Este último punto queda confirmado por la libertad de Jesús en su comportamiento personal ante las autoridades y los poderosos de la tierra. A su señor temporal, Herodes Antipas, cuando este quería, con astucia, desviar su poder taumatúrgico (Lc 13, 31 s.), le da un significativo desaire. Jesús "debe" realizar sus obras mesiánicas según la misión recibida de Dios y en circunstancias perfectamente prefijadas y no puede dejarse desviar por nadie [13]. Más significativa aún es su respuesta a Pilatos (Ioh 19, 11): "No tendrías ninguna potestad sobre mí, si no se te hubiese concedido de lo alto" (de Dios).

Generalmente estas palabras se interpretan atribuyéndoles, en la mente de Jesús, el sentido de una fundamentación de la potestad estatal (en este caso la del estado romano) en Dios. Sin embargo, tal interpretación es insostenible (Rom 13, 1 ss.). Jesús quiere solamente, en esta situación concreta, hacer ver a Pilatos que actualmente se encuentra en el ámbito de su poder solamente porque esta es la voluntad del Padre. Las amenazas de Pilatos no pueden atemorizar a Jesús, sencillamente porque Él mismo ha dado ya su consentimiento al designio del Padre (vide Ioh 14, 30 s.; 18, 11). Esto se deduce no solamente de la concepción general del Evangelio de San Juan, sino de la materialidad misma de las palabras empleadas. Las palabras "de lo alto" no están referidas a "autoridad" (εξουσια = femenino); es solamente una expresión indeterminada (neutro). Según el Evangelio de San Juan, Jesús es consciente de que todo lo que le sucede, incluso, la "hora" de su muerte (y de su glorificación) está predeterminado por el Padre (vide 7, 30; 8, 20; 9, 4; 13, 1; 17, 1). Sin la voluntad del Padre nadie puede

[13] Respecto a este difícil pasaje (especialmente en los versículos 32 y 33), vide J. SCHMID (comentario a este pasaje); J. BLINZLER, *Herodes Antipas und Jesus Christus* (1947) 16-20; el mismo autor en Snpt. Studien (1954) 42-46; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1954) 151/53.

poner la mano sobre Él (vide 8, 59; 10, 39). Según San Lucas (22, 53) con el prendimiento de Jesús comienza la "hora" de sus enemigos y el "poder de las tinieblas". Pilatos no desempeña papel tan activo como el de los judíos enemigos de Jesús. El pecado de estos últimos es, por tanto, aún mayor, como lo indica el mismo Jesús (Ioh 19, 11)[14].

Muy esclarecedora es la comparación con Sócrates, el cual, a pesar de la conciencia de su inocencia, no huye, sino bebe el veneno. El sabio griego obedece para que no se quebrante el orden del estado. Jesús obedece, porque en este orden reconoce la voluntad de Dios (vide, también Mt 26, 52-54; Ioh 18, 11). Para Jesús, Dios está por encima del estado en un doble sentido: puede exigir una obediencia absolutamente mayor y puede en todo caso despojar al estado del poder que, en circunstancias determinadas, le ha concedido.

Jesús no nos da una respuesta directa a muchas cuestiones particulares, que pueden plantearse en este punto. Tal es, por ejemplo, el caso respecto a la guerra justa o a la licitud de rehuir el servicio militar. Tanto los adversarios por principio de toda guerra, como quienes admiten que el estado, en una situación de extrema necesidad puede recurrir a las armas y exigir el servicio de sus súbditos en este punto, han recurrido a las palabras de Jesús. Tanto en un caso como en otro no existen pruebas textuales. Jesús ha hablado de la guerra desde una perspectiva puramente realista, sin tomar en principio una postura sobre su licitud. Jesús predica una actitud de espíritu pacífica y exige el amor a los enemigos. Pero no se ha referido a una situación de extrema necesidad nacional[15]. En esta cuestión, como en otras, la Iglesia debe tomar por sí misma decisiones concretas, según el espíritu y las directrices de Jesús. Ya la Iglesia primitiva ofrece —y precisamente en la cuestión de la postura del cristiano ante el estado y las potestades te-

---

[14] Vide respecto a todo este pasaje, H. v. CAMPENHAUSEN, *o. c.* (en la bibliografía del presente párrafo); J. BLINZLER, *Der Prozeß Jesú* (1960) 245 s.

[15] Además de las monografías de W. BIENERT (con muchas tesis particulares, que en lo que respecta a Jesús siguen siendo problemáticas), y J. LASSERRE (el cual considera la guerra como incompatible con el Evangelio), vide también: H. v. CAMPENHAUSEN, *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums*, en *Offener Horizont* (Festschr. für K. Jaspers) 1953, 255/64; O. BAUERNFEIND, en ThWB VI, 512/15; R. VÖLKL, *o. c.*, 115 s.

rrenas— significativos ejemplos de esta aplicación de las directrices de Jesús (vide Rom 13 y Apc 13. Véase para este punto § 25).

§ 13. La actitud de Jesús ante el trabajo y la propiedad

Jesús no ha intentado transformar el orden social, como tampoco quiso cambiar el orden político. En ninguna ocasión toma expresamente Jesús postura ante las cuestiones económicas o sociales. En este particular solamente una cosa puede destacarse en su conducta. Personalmente vivió Jesús en las condiciones de vida de un humilde obrero manual (vide Lc 2, 24); Él mismo, ya mayor, trabajó manualmente como San José (Mc 6, 3) y durante el tiempo de su actuación pública tuvo una gran predilección para las personas humildes que se ganaban el sustento con el trabajo de sus manos. Sus comparaciones nos descubren cuán atentamente les observaba en sus diversas ocupaciones profesionales: al labrador en su penoso trabajo (Mc 4, 3 ss., par.; Lc 9, 62); a los operarios de las viñas (Mt 20, 1-15); a los pescadores cuando echaban las redes y seleccionaban los peces (Mt 13, 47-50); a las amas de casa en sus quehaceres diarios (Mt 13, 33, par.; Lc 15, 8 s.); a los siervos y esclavos (Lc 12, 37 ss.; 17, 7-10). En sus discursos Jesús nos presenta casi todas las profesiones del mundo en que vivía: traficantes y vendedores, constructores, obreros manuales, recaudadores de contribuciones, soldados, reyes y ministros, jueces y médicos, arrendatarios y administradores, labradores y pastores. En ninguna ocasión formula Jesús un juicio de valor sobre estas profesiones. Tampoco les dirige ninguna predicación específica, ni desarrolla una moral profesional. Jesús encontró en su mismo pueblo judío una estimación del trabajo —incluso del corporal— fundada en motivos religiosos, mucho más elevada que la corriente en la antigüedad [16]. Por otra parte, su mensaje escatológico tam-

[16] La opinión. frecuente en otro tiempo, de que el trabajo corporal era despreciado en la antigüedad, ha sido rectificada hoy día en muchos puntos debido a nuevas investigaciones, que han aportado un conocimiento más perfecto de la vida cotidiana de la antigüedad. Pero, aparte del aprecio del trabajo corporal, e incluso de un afán de trabajo, no se encuentra en la antigüedad un auténtico "ethos" del trabajo corporal. Vide la bibliografía de este párrafo, especialmente HAUCK, *Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld,* 38-62; HOLZAPFEL *o. c.*, 15 ss. Respecto a Israel, el "trabajo" del Dios creador y su mandamiento (Gen 2, 15, apenas desvirtuado por Gen 3, 17 ss.) constituían un vigoroso motivo en este punto. Vide también Ex 20, 8.

poco le impulsó a menospreciar las profesiones terrenas y el trabajo. Jesús apartó ciertamente a sus discípulos de su anterior ámbito de trabajo, pero solamente para encomendarles la nueva profesión de predicadores del Evangelio y "pescadores de hombres" (Mc 1, 17, par.) u "operarios de la mies" del Señor (Lc 10, 2, par.; Ioh 4, 38).

Por ello —y no como en el caso de los cínicos para alcanzar la independencia personal— exige Jesús de sus discípulos plena libertad interior respecto a todo deseo humano (Mt 10, 9 c., par.). Para poder entregarse con toda libertad a sus tareas apostólicas deben ser los discípulos magnánimos, tanto en dar como en recibir. "Digno es el operario de su mantenimiento" (Mt 10, 10 par., vide 1 Cor 9, 14). Estas palabras dan a entender cómo Jesús considera el nuevo trabajo de sus discípulos como auténtica profesión.

Tampoco tomó Jesús postura respecto a las condiciones económicas de su tiempo. No intenta una más justa distribución de los bienes de este mundo. "Siempre tendréis pobres entre vosotros" (Mc 14, 7 par.). En este punto adopta Jesús la misma actitud, realista y libre de ilusiones, que adoptó ante el hecho del dominio de los poderosos. Tal postura no implica ni aprobación ni condenación de las diferencias económicas y sociales. Solo el desprecio y enemistad mutuos, la expoliación y el odio quedan absolutamente excluidos por Jesús en su mensaje puramente religioso, cuyo principio fundamental es el amor. Con ello, sin embargo, contribuyó Jesús de modo especialísimo a la solución del "problema fundamental" de la ética social antigua: la superación de las diferencias sociales (Greeven). Al mismo tiempo, hizo posible que posteriormente la Iglesia sacase de su doctrina las consecuencias concretas en orden a una nueva ordenación económica y social. (No tocamos ahora la cuestión dc si cstas consecuencias se acomodaron siempre al amor de Jesús, que abarcaba por igual a todos los hombres.)

También en este particular llama la atención la diferencia existente entre Jesús y la comunidad de Qumran. En esta encontramos una real *comunidad de bienes* (vide 1 QS V, 2). Se llega a ser miembro con todos los derechos tan solo después de dos años de noviciado y previo un acuerdo de la asamblea plenaria. "Luego inscríbasele en el grado que le corresponda

entre sus hermanos, para la Tora, el derecho, la pureza y la repartición de sus bienes..." (1 QS VI, 22). El motivo para una economía comunitaria, en la que han sido suprimidas las diferencias entre ricos y pobres, es tal vez "una imitación de la forma de vida..., que Dios iniciará en el tiempo venidero" [17]. A esto se añade el espíritu de piedad hacia los pobres, que también aparece en los restantes escritos de Qumran ("cantos de alabanza"; "rollos de la guerra" y la necesidad de una *vita communis rígida*. También en Qumran la expresión "los pobres" significa más que una pobreza externa; tras ella se encuentra una actitud espiritual y religiosa: la conciencia de sentirse dependientes de Dios, culpables y necesitados de la salvación, así como también de ser elegidos y conducidos por Dios (vide "cantos de alabanza"). En "rollos de la guerra" se dice: "Tú has proclamado... haber derrotado a las huestes de Belial, los siete vanos pueblos, por medio de los *pobres de tu salvación*" (1 QM XI, 85). "Los pobres" es un título honorífico y tal vez una designación propia de la comunidad. En una interpretación del salmo 37 leemos respecto al versículo 11 ("...pero los humildes ganarán la tierra"): "Su interpretación se refiere (a todos los) "pobres" que han aceptado el tiempo de penitencia". (Y respecto al versículo 22 ("los bendecidos por Él ganarán la tierra"): "Su interpretación se refiere a la *comunidad de los pobres*" [18]. Llama la atención el parecido uso del salmo 37 en Mt 5, 5 (vide también v. 3; objetivamente significa lo mismo). Sin embargo, la forma de vida de trabajo y propiedad en común, y el sentido de la unión a la "comunidad de los pobres" diferencia claramente el espíritu de Qumran del de la predicación de Jesús.

Pero ¿no ha dirigido Jesús graves amenazas contra los ricos, lanzándoles las más severas imprecaciones (Lc 6, 24) y afirmando que su entrada en el reino de Dios es casi imposible —esto es, solo asequible con la gracia de Dios— (Mc 10, 23 ss. par.)? Ciertamente; y tales textos no deben en modo alguno desvirtuarse. Pero la clave de su recta comprensión se encuentra también en la concepción estrictamente religiosa de Jesús.

---

[17] E. BAMMEL, en ThWB VI, 898, 15 ss.; vide F. M. GROSS Jr., *The Ancient Library of Qumran*, 61 s.

[18] 4 QpPs 37; I, 8 s.; II, 9 s. (traducido por J. MAIER, *Die Texte vom Toten Meer*, I, 1960, 180 ss.)

Tan pronto como en este punto se aplican módulos económicos, nos enredamos en dificultades insolubles. ¿Dónde comienza propiamente la riqueza? ¿No se contradice Jesús a sí mismo al dejarse invitar por los ricos (Lc 7, 36; 14, 1), al disfrutar frecuentemente de la hospitalidad de los acomodados hermanos de Betania (Lc 10, 38-42; Ioh 11, 1 ss.; 12, 1 ss.) y al aceptar la ayuda de mujeres pudientes (Lc 8, 3), hasta el punto de hacerse objeto, por parte de sus enconados enemigos, de la acusación de hombre "amigo de comer y beber" (Mt 11, 19 par.)? Jesús conservó siempre esta libertad de acción, sin ningún "resentimiento de pobre", cuando la consideró útil para su actividad apostólica. Sus duros ataques contra los ricos reciben, por así decirlo, un "correctivo", en el ámbito religioso, si se piensa que Jesús ciertamente no excluía del reino de Dios a hombres como Nicodemos y José de Arimatea, al rico publicano Zaqueo (Lc 19, 1-10) y a los amigos que le asistían con su generosidad. Las posesiones, en cuanto tales, no son, por tanto, el obstáculo que impide entrar en el reino de Dios. El obstáculo es la riqueza convertida en ídolo del hombre.

Es una inadmisible deformación hacer responsable a San Lucas de la doctrina religiosa de Jesús respecto a las riquezas. Tampoco pueden atribuirse a San Lucas las formulaciones más severas de esta doctrina. Precisamente la expresión más clara en este punto nos ha sido transmitida por San Mateo: "No podéis servir a Dios y a Mammon" (Mt 6, 24 = Lc 16, 13).

Esta sentencia, acompañada de la imagen del esclavo doméstico que solo puede servir a un señor, presenta una disyuntiva completa. La palabra Mammon (más exactamente Mamoñ), equivalente a riqueza en valores monetarios, tenía también en el judaísmo tardío el significado peyorativo de "riqueza injustamente conseguida" (vide Lc 16, 9)[19]. Sin embargo, Jesús no quería decir solamente que no deben buscarse riquezas ilícitas. Más bien Jesús comparte la opinión, muy frecuente en aquel tiempo, de que la adquisición de las riquezas estaba unida comúnmente con la injusticia (vide Lc 16, 9).

[19] Vide F. HAUCK, en ThWB IV, 390/92. Respecto a la expresión "Mamon de iniquidad", vide además de aeth Hen 63, 10 y la expresión "Mamon de fraudulencia" en los Targumim (Billerbeck II, 220), también 1 QS X, 19: "Mi alma no debe desear la riqueza por medio de un acto de violencia"; Dam VI, 15; "mantener alejado de la riqueza pecaminosa e impura".

La intención de Jesús queda aclarada en las siguientes palabras: "Las solicitudes del siglo, la seducción de la riqueza y las demás concupiscencias, cuando entran en el hombre, ahogan la palabra (de Dios) y esta se hace infructuosa" (Mc 4, 19). En la riqueza, como en el poder, hay algo demoníaco, que el hombre por sí mismo es demasiado débil para resistir (Mc 10, 27 par.). Por ello, debe excluirse también la interpretación "conciliatoria", según la cual Jesús exigiría solamente el *despego interior* de la seducción de las riquezas. Tal interpretación no tiene ninguna base textual a su favor [20]. Encontramos en cambio muchos pasajes que exigen una auténtica entrega de los propios bienes legítimos y una renuncia a toda adquisición de riquezas.

Además de las sentencias, dirigidas a los discípulos, en las que se exige el seguimiento perfecto de Jesús y el abandono de todo lo demás (vide § 4), debemos recoger aquí la exhortación de Jesús a no amontonar tesoros en la tierra (Mt 6, 19 s., Lc 12, 33); la célebre sentencia: "¿qué le aprovecha al hombre ganar (Jesús emplea la expresión usual en las actividades económicas) todo el mundo, si pierde su vida?" (Mc 8, 38 par.); la parábola del rico insensato (Lc 12, 16-21) —por lo menos, según la conclusión final transmitida por San Lucas (12, 21)— y finalmente la exhortación a guardarse de toda codicia (Lc 12, 15).

Se puede decir que la pobreza y la piedad hacia los pobres fueron ideas caras a Jesús. Consideró la pobreza como libertad para dedicarse a Dios y condición para una entrega total a Dios, a la que es llamado el predicador del Evangelio. Pero de estas exigencias de pobreza no hizo Jesús un programa social o una "ley" para todos a quienes se dirigía su mensaje. La renuncia voluntaria a los bienes terrenos es una vocación especial, que afecta solo al hombre en particular y guarda, por tanto, su carácter de "consejo" (vide § 4).

Es innegable que el tema "riqueza-pobreza" tiene en el Evangelio de San Lucas una importancia especial. Podemos, por tanto, plantearnos la cuestión de si este evangelista tiene una tendencia "ebionítica" y, por tanto, considera la pobreza como algo

[20] La amonestación contra la codicia en Lc 12, 15, se dirige contra el amontonamiento de nuevas riquezas. La mención de la codicia en el catálogo de los vicios de Mc 7, 22, donde se dice que "todas esas cosas malas de dentro salen", no quiere decir que en este punto baste con la actitud interior.

por sí mismo agradable a los ojos de Dios y cree que los pobres del tiempo presente, en cuanto tales, recibirán una compensación después de la muerte o en el futuro "eon" [21].

Se ha afirmado que San Lucas había exagerado por propia iniciativa las palabras de Jesús contra los ricos y la riqueza. Sin embargo, una cuidadosa comparación de todos los datos de la tradición muestra que esto solo puede afirmarse de algunos pocos lugares. En el llamamiento de los apóstoles dice San Lucas, generalizando: "y ellos abandonando *todo*" (5, 11, 28). En la misión de los discípulos —según San Lucas— no les es permitido llevar nada consigo (9, 3; 10, 4) ni siquiera el bastón y las sandalias (vide lo contrario en Mc 6, 8 s.; pero, la concordancia con Mt 10, 10). Juntamente con San Mateo exige San Lucas (12, 33) la venta de los propios bienes y su reparto en limosnas (téngase ello en cuenta para el concepto de limosna); en el Sermón de la Montaña (6, 34 s.) nos transmite la obligación de donar sin exigir devolución; en la parábola del banquete nos presenta como invitados de la segunda hora a "los pobres, tullidos, ciegos y paralíticos" (14, 21; la misma enumeración en 14, 13). Respecto a la bienaventuranza de los pobres, a la cual se contrapone la imprecación contra los ricos, vide postea.

Sin embargo, es innegable que San Lucas, en esta cuestión, aporta muchos elementos exclusivos. En la narración de la infancia de Jesús llaman la atención algunas observaciones acerca de la pobreza que rodeó a Jesús y acerca de su humilde ascendencia terrena (1, 52 s.; 2, 7.24). Respecto a las sentencias y las parábolas, transmitidas por San Lucas, debemos mencionar como aportaciones exclusivas suyas los siguientes lugares: 12, 15-21; 14, 12-14.33 (la renuncia a toda posesión impuesta como obligación por Jesús a sus discípulos) y, sobre todo, el capítulo 16, que no solamente es exclusivo de San Lucas, en cuanto a su sustancia doctrinal, sino que está además sistemáticamente redactado desde esta perspectiva. Pero no hay razones para dudar de la autenticidad de este relato. Lo único que puede ser puesto en duda es la trabazón sistemática de ciertos "logia" y comparaciones. Dada la calidad de

---

[21] PERCY (*o. c.*) desarrolla esta tendencia vigorosamente, y en parte exageradamente ("la adquisición y la posesión de las riquezas es inconciliable con la participación en el reino de Dios", pág. 105). Este autor atribuye a Jesús el "ebionitismo" de San Lucas (pág. 106).

solícito recopilador, característica de San Lucas, no es extraño que él sea el único que nos transmita este material.

Respecto a la bienaventuranza de los pobres, si se tienen presentes las siguientes bienaventuranzas, que ciertamente se refieren a los que padecen auténtica necesidad y a los que en verdad sufren, y si se tiene en cuenta igualmente la desventura correlativa —a la bienaventuranza de los pobres— referente a los ricos, no puede ponerse en duda que en 6, 20 entiende San Lucas "los pobres" como auténticos pobres y no como "pobres" en sentido figurado.

También en la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (16, 19 ss.), se trata de un hombre realmente pobre, que vivía en acerba miseria y cuya alma después de la muerte es llevada al seno de Abraham (la sociedad bienaventurada de los patriarcas). Lo que llama la atención en todo esto es un cierto motivo "de lucha de clases" que aparece dos veces —en las desventuras y en la parábola—: "Ellos (los ricos) ya han recibido su consuelo" o, según las palabras de Abraham al rico Epulón: "Hijo, ten presente que tú recibiste bienes en tu vida y Lázaro males; ahora, en cambio, él aquí es consolado y tú eres atormentado" (16, 25). Sin embargo, toda interpretación de estas palabras según una mentalidad moderna de lucha de clases estaría fuera de lugar. Probablemente estas palabras están en conexión con la mentalidad judía de la retribución. En todo caso, la bienaventuranza de Jesús presupone en el pobre una actitud moral que responde a las condiciones de admisión en el reino de Dios. Una consideración puramente económica o material es extraña al judaísmo: Un pobre impío nunca tendrá parte en el "eon" futuro por el mero hecho de ser pobre. En la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro encontramos probablemente un tema, familiar a los oyentes de Jesús, en que se contrapone un pobre piadoso a un rico impío [22].

Las bienaventuranzas y desventuras en Lc 6, 20-26, comparándolas con las bienaventuranzas en Mt 5, 3-12, plantean la siguiente cuestión: ¿Cuáles fueron las palabras originales y su sentido en boca de Jesús? Aun cuando la tradición común de

---

[22] Se conoce una leyenda proveniente de Egipto, con parecido contenido al pasaje de San Lucas. Vide H. GRESSMANN, *Vom reichen Mann und armen Lazarus* (Sitzungsberichte, Berlín 1918); respecto a la redacción judía más antigua, cfr. BILLERBECK, II, 231 s. Vide también T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, 296 ss.; J. JEREMÍAS, *Gleichnisse Jesu*, 150/54; E. PERCY, *o. c.*, 93 ss.; W. PESCH, *Der Lohngedanke*, 6 s.; 22-24.

San Mateo y San Lucas solo puede reconstruirse hasta cierto grado (vide la obra de J. Dupont), se puede, sin embargo, decir: San Mateo recalca la actitud religiosa y moral de los que serán bienaventurados, a los que se promete el reino de Dios y sus bienes; San Lucas acentúa, en cambio, su situación social y terrena. La tendencia de San Mateo aparece claramente al añadir a "los pobres" la expresión "en espíritu" y a "los hambrientos" (y sedientos), "por la justicia". Las demás bienaventuranzas (solo se encuentran en San Mateo) que se refieren a los "misericordiosos", a los "limpios de corazón" y a los "pacíficos" subrayan esta orientación de San Mateo. Respecto a los "pobres de espíritu" encontramos un lugar paralelo en los "rollos de la guerra" de Qumran (1 QM XIV, 7). Estos escritos están, como ya hemos dicho, llenos de una profunda "piedad" religiosa hacia los pobres. Citemos tan solo una pasaje significativo de los "cantos de alabanza": "Con los humildes ('anawim) [¿estás tú?], cuando sus pies se hunden (?), con aquellos que están consternados a causa de la justicia, para sacar del tumulto a todos los pobres de la gracia ('ebjonei chesed)" (1 QH V, 21 s.; traduc. J. Maier). Aquí los "pobres" son los hombres, hambrientos de redención, que en este mundo están oprimidos e interiormente agobiados y solo de Dios esperan la salvación. Esta piedad hacia los pobres tiene una historia [23] que se remonta al Antiguo Testamento. Jesús se ha fundado en este concepto "religioso" del "pobre". Esto lo demuestra ante todo su apelación a Is 61, 1: Ha sido enviado para "anunciar la buena nueva a los pobres" (Lc 4, 18; vide Mt 11, 5 = Lc 7, 22). El hecho de que la bienaventuranza en Mt 5, 3 y en Lc 6, 20 presente una redacción distinta se explica porque cada uno de los dos evangelistas, dentro de la parénesis primitiva, presentó bajo diversa luz la llamada de Jesús a la salvación y la invitación "mesiánica" originaria que afectaba a todos los hombres sedientos de redención. San Mateo tuvo más en cuenta la actitud religioso-moral. San Lucas, partiendo de una perspectiva social (aunque presuponiendo la correspondiente actitud religiosa), se refería a los auténticos pobres

---

[23] Vide A. CAUSE, *Les pauvres d'Israel* (1922); W. SATTLER, *Die Anawin im Zeitalter Jesu Christi*, en *Festg. für A. Jülicher* (1927) 1-15; H. BIRKELAND. *Ani und Anaw in den Psalmen* (1932); A. KUSCHKE, *Arm und reich im AT mit bes. Berücksichtigung der nachexilischen Zeit*: ZAW 57 (1939) 31-57; J. VAN DER PLOEG, *Les pauvres d'Israel et leur piété*: OTS 7 (1950) 236/70; PERCY, *Botschaft Jesu*, 45-81 (pone en duda, sin debida fundamentación, la significación metafórica de "pobre"); A. GELIN, *o. c.* (cfr. bibliografía).

y necesitados [24]. La concepción de San Mateo podía tal vez expresarse acertadamente así: "Salvación para aquellos que poseen el espíritu de pobreza" [25].

San Lucas no ha falseado en modo alguno la actitud de Jesús, pero —a su manera— la ha subrayado vigorosamente. A la parábola del administrador infiel (16, 1-8) añadió una sentencia sobre el prudente uso del "Mamon de la iniquidad", que originariamente no pertenecía a la parábola (el versículo 9 comienza de nuevo con "y Yo os digo") [26]. Otra aplicación parenética semejante añade San Lucas a la parábola del rico insensato (12, 16-20; 21). Es también, sin embargo, posible que Jesús mismo quisiera con esta parábola advertir ante la catástrofe escatológica, llamar la atención sobre los peligros de la riqueza [27]. Igualmente exclusiva de San Lucas es la acusación de codicia dirigida a los fariseos (16, 14); aunque no debe olvidarse que San Marcos (12, 40 = Lc 20, 47) nos ha transmitido también otra acusación análoga (devorar los bienes de las viudas). La razón de esta actitud del tercer evangelista debe buscarse, no solo en su piedad personal, sino también en sus estrechos contactos con ciertos ambientes de la primitiva comunidad de Jerusalén, cuyos miembros eran realmente pobres y se denominaban "pobres" a sí mismos, quizá en un sentido religioso (vide Rom 15, 16; Gal 2, 10). El mismo San Lucas nos habla con entusiasmo de la comunidad de bienes de los primeros cristianos (Act 2, 44. s.; 4, 32; 5, 1-11; vide 19 y 23). No parece, sin embargo, probable que ciertas corrientes de la filosofía griega hayan influido sobre San Lucas en su alabanza de la pobreza (¡mucho menos en su práctica!) [28].

Respecto a las enseñanzas de la epístola de Santiago, vide § 37.

---

[24] Vide J. DUPONT, *Les Béatitudes*, págs. 217, 293, 297.

[25] J. SCHMITT, en rev. SR 30 (1956) 269. La adición ἐν πνεύματι (contra Schmitt) proviene ciertamente de San Mateo.

[26] Compárese el v. 9 con el 4. En la parábola, el administrador infiel quiere conseguir que los deudores de su señor le reciban en sus casas, cuando sea despedido; en el versículo 9, tras el plural está Dios, quien recibe en sus eternos tabernáculos (vide el mismo plural en Lc 6, 38; 12, 20). Vide SCHMID, comentario a este lugar. D. BUZY, *Les paraboles*, pág. 692. Por el contrario, M. KRÄMER, en VD 38 (1960) 278/86, intenta probar una más estrecha conexión del versículo 9 con la parábola.

[27] Vide J. JEREMÍAS, *Gleichnisse Jesu*, 142 s. El versículo 21 no se refiere al tema de la parábola. Es un "fragmento auténtico, pero perteneciente a otro contexto" (BUZY, *o. c.*, 667).

[28] Así opina también HAUCK, *Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld*, 83 y 98; GREEVEN, *o. c.*, 92. Vide también H. ZIMMERMANN, en BZ 5 (1961) 81 s.

La secta judeo-cristiana de los ebionitas (los "pobres") cultivó y ensalzó de modo especial el ideal religioso de la pobreza. Esta secta se consideraba como legítima sucesora de la primitiva comunidad de Jerusalén. Se hizo herética, no por su ideal de pobreza, sino por su tenaz persistencia en la ley judía. El principio que se le atribuye: "Riqueza es pecado" (κτήματα ἁμαρτήματα: Ps. Clem. Hom. 15, 9) se debe entender según el contexto: no la riqueza es pecado, sino la codicia a ella unida [29]. De todas formas, este grupo, posteriormente herético, aceptó y vivió con apasionamiento una seria invitación de Jesús, algunas veces desoída o desvirtuada en la Iglesia oficial.

§ 14. La postura de Jesús ante el matrimonio y la familia

El respeto a la dignidad de la mujer es el fundamento de una vida matrimonial y familiar santa y feliz. ¿Cuál ha sido la actitud de Jesús ante esta cuestión? Jesús no ha pensado en un cambio de la situación jurídica de la mujer, la cual, según el Antiguo Testamento y el judaísmo, estaba lejos de la "igualdad de derechos". Pero el comportamiento práctico de Jesús respecto a la mujer revela una alta estimación, una gran consideración de sus aspiraciones religiosas y un tacto delicado, difícil de encontrar en el judaísmo posterior [30]. A esto se añade su amor de redentor para con las pecadoras (Lc 7, 36-50; Ioh 7, 53-8, 11; Mt 21, 31 s.), absolutamente incomprensible para la mentalidad de los fariseos. Más aún, en su trato con las mujeres, y cuando se lo exigía su misión mesiánica, Jesús ha prescindido de las barreras establecidas por las costumbres y la mentalidad judías. Habla, junto al pozo de Jacob, con la samaritana, aunque ello era considerado inconveniente para un hombre y sobre todo para un "rabbí" (Ioh 4, 27) [31]; se deja tocar por la mujer que padecía flujo de sangre, aunque ello le hacía "impuro" (Mc 5, 27-34 par.); quebranta el sábado por sanar a una pobre mujer "oprimida" por Satanás desde hacía dieciocho años, liberando con ello a aquella "hija de Abraham" (apelativo honorífico poco frecuente) (Lc 13, 10-17).

[29] Vide H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949) 196 ss.

[30] Respecto al judaísmo, BILLERBECK, III, 610/13, ha recogido juicios favorables y desfavorables sobre la mujer. La valoración de la mujer en la antigüedad no puede exponerse en pocas palabras. Vide la bibliografía de este párrafo (PREISKER, GREEVEN).

[31] Vide BILLERBECK, II, 438; MOORE, *Judaism.*, II, 269 s.

Llaman la atención los numerosos milagros operados en mujeres (la suegra de Simón, Mc 1, 29-31 par.; la hija de Jairo, Mc 5, 21-43 par.; la hija de la mujer sirofenicia, Mc 7, 24-30 par.; María Magdalena, Lc 8, 2). El dolor de la viuda de Naín le mueve a compasión (Lc 7, 13); no puede resistirse a la súplica de la mujer sirofenicia (Mc 7, 28 par.); ensalza de forma conmovedora la ofrenda de la viuda, que entrega en el templo su pequeño óbolo (Mc 12, 41-44 par.); defiende el gesto amoroso de María de Betania, que unge sus pies y su cabeza (Mc 14, 3-8 par.; Ioh 12, 1-8). Permite que las mujeres le sigan y acepta sus servicios (Lc 8, 2 s.); se hospeda en Betania en casa de las hermanas de Lázaro y desea que las dos hermanas escuchen sus palabras (Lc 10, 38); incluso en el camino hacia el monte Calvario, adoctrina a las mujeres que le seguían llorando (Lc 23, 27-31). En su conversación con la samaritana se presenta, según el relato de San Juan (Ioh 4), no tanto como Maestro en la dirección de las almas cuanto como Mesías y portador de la revelación divina. San Juan no nos habla explícitamente de la conversión moral de la samaritana, pero sí de su fe; y Jesús acepta gustoso que esta mujer le ayude a hacer madurar en Samaria las mieses de Dios (v. 28 ss.). También el coloquio con Marta (Ioh 11, 20-27) es una auténtica revelación, transmitida por San Juan. Este mismo evangelista nos narra la aparición de Cristo resucitado a María Magdalena, la cual se convierte en la mensajera que llevará a los hermanos la primera noticia de la subida de Jesús al Padre (20, 11-18) [32]. De todo esto se deduce que Jesús, en su predicación, no hizo ninguna distinción entre hombres y mujeres. Como los hombres, deben también las mujeres oír la palabra de Dios, recibir la salvación mesiánica y tomar parte en el futuro reino de Dios. Después de la resurrección de los muertos la diferencia de sexo no tendrá ninguna importancia, puesto que no habrá ya ni nupcias ni matrimonio (Mc 12, 25 par.). Esta igualdad religiosa de derechos, que reconoce Jesús a las mujeres y que manifiesta en su comportamiento, esta igualdad ante Dios, debía a la larga, tener una profunda influencia y contribuir a la dignificación de la mujer de manera mucho más eficaz y profunda que cualquier tipo de reforma social. Ante todo, libera Jesús a la mujer del

---

[32] Respecto a la persona de María Magdalena que no puede identificarse con la pecadora anónima (Lc 7, 36-50) ni con "María de Betania", vide P. KETTER, *Die Magdalenenfrage* (1929); respecto al relato de la aparición del resucitado a María Magdalena, vide P. BENOIT, *Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Ioh 20, 1-18*, en *Judentum, Urchristentum Kirche* (Festschr für J. Jeremias 1960) 141/52.

peligro de ser considerada únicamente como mero ser sexual y honra en ella a la personalidad humana, a la hija de Dios.

De gran trascendencia para la posición social de la mujer, y para la vida conyugal y familiar, es la declaración de Jesús de que el matrimonio, según la voluntad originaria de Dios, nuevamente puesta en vigor, es indisoluble. Ya en el Sermón de la Montaña hemos oído de boca de Jesús severas palabras contra el adulterio —incluso contra el cometido en el corazón, solo con el deseo—, y contra todo divorcio (vide § 7). Respecto a esta cuestión Jesús ha declarado su postura en una disputa transmitida por San Mateo (19, 3-9) y por San Marcos (10, 2-12).

No es necesario aquí detenernos en todas las variantes de ambos relatos. El origen de todas estas variantes está en la distinta forma en que en cada uno de los casos los fariseos presentan la cuestión a Jesús "para ponerle a prueba". Según San Marcos: ¿Es lícito a un hombre repudiar a su mujer? Según San Mateo: ¿Puede un hombre repudiar a su mujer por cualquier motivo? Difícilmente puede decidirse cuál de las dos formas sea la originaria desde el punto de vista histórico. Si tenemos presente los antecedentes histórico-temporales deberíamos inclinarnos por la de San Mateo, ya que la cuestión acerca del motivo del divorcio era una controversia famosa entre las escuelas de Hillel y de Shammai. La escuela de Hillel, más indulgente y laxa en este punto, interpretaba la problemática expresión del Deuteronomio —24, 1— ("algo vergonzoso" —erwath dabar—) en el sentido de que cualquier cosa desagradable al hombre (por ejemplo, ¡dejarse quemar la comida!) podía ser motivo de divorcio. La escuela de Shammai, más rígida, entendía lo "vergonzoso" en un sentido *moral*, esto es, como inmoralidad o adulterio [33]. En favor de la relación de San Marcos puede aducirse que la pregunta acerca del motivo del divorcio no constituía ninguna "trampa", ya que nada podía imputársele a Jesús, tanto si se adhería a la opinión de Hillel, entonces dominante, como a la de Shammai. La asechanza consistía evidentemente en poner a Jesús en contradicción con Moisés, y efectivamente el desarrollo de la disputa muestra que Jesús deja fuera de vigor la permisión mosaica del divorcio, aunque ciertamente sin atacar a Moisés. En todo

[33] Vide BILLERBECK, I, 312 ss.

caso, cualquiera que fuese el punto de partida de la conversación, la postura de Jesús es categórica [34].

Contra la permisión mosaica de conceder el libelo del divorcio y repudiar a la mujer (Dt 24, 1) aduce Jesús dos lugares de la Escritura *anteriores* a la permisión mosaica (Gen 1, 27 y 2, 24), y deduce de ellos que la indisolubilidad del matrimonio respondía a la *voluntad originaria* de Dios, al comienzo de la creación. El "precepto" de Moisés fue dado a los judíos solamente en atención a la "dureza de su corazón" y debe ahora quedar suprimido, para dar lugar al restablecimiento del orden de la creación. Tal es la declaración que hace Jesús en nombre de Dios: "Lo que Dios ha unido, no lo debe separar el hombre".

Con este recurso al Génesis se le reconocen a la mujer los mismos derechos que al hombre. "Varón y hembra los creó"; "ambos formarán una *sola* carne". El varón abandona las relaciones familiares en que ha vivido (deja al padre y a la madre) y funda con su esposa una nueva comunidad. Ambos se hacen "una misma cosa" (Jesús saca expresamente esta conclusión de las mismas palabras de la Escritura, pues toda la fuerza de su argumentación reside en este «*ser una misma cosa*»), hasta el punto que no pueden ya separarse.

Las palabras de Jesús son tan claras que solamente puede esquivarse su obligatoriedad desvirtuando la totalidad de su mensaje, o no aceptándolo en su literalidad. Algunos, sin embargo, creen encontrar una excepción en la famosa "cláusula del divorcio" objeto de tantas interpretaciones (Mt 5, 32 y 19, 9).

En Mt 5, 32 se dice: "todo el que despidiere a su mujer, *excepto en el caso* (o el motivo) *de fornicación,* le hace cometer adulterio; y quien se case con una repudiada, comete adulterio" [35]. En Mt 19, 9 se lee: "quien despidiere a su mujer, *fuera del caso* (o motivo) *de fornicación,* y se casare con otra, adul-

[34] Vide respecto a este perícopa J. SCHMID, en Snpt. Studien (Festschr f. A. Wikenhauser, 1954) 177/82: El relato de San Marcos sería literariamente primario, pero San Mateo habría probablemente presentado rectamente la cuestión histórica.

[35] Respecto a la traducción: la frase griega difícilmente puede considerarse como traducción literal de 'erwath dabar ("vergüenza de una cosa") en Dt 24, 1. Vide LAGRANGE (comentario a este lugar). En griego λόγος puede designar tanto el objeto como el motivo; BAUER, *Wörterbuch,* 946 (en d) se inclina más por la segunda significación.

tera". El lugar paralelo en San Marcos 10, 11 coincide con Mt 19, 9, excepto en la cláusula acerca de la fornicación; San Marcos añade, por su parte, en el versículo 12, según el derecho romano, el caso en que una mujer despide a su marido y vuelve a casarse. En San Lucas, 16, 18, encontramos un lugar paralelo a Mt 5, 32. También en San Lucas encontramos el doble caso de un hombre que despide a su mujer y se casa con una repudiada, pero con variantes verbales y sin mención de la cláusula o motivo de fornicación.

¿Cómo debe interpretarse esta cláusula? El problema es difícil y complicado y no podemos presentar aquí una exposición completa. Además, ninguna de las muchas tentativas de solución presentadas es plenamente convincente. Podemos, sin embargo, establecer lo siguiente:

La "cláusula", que se encuentra solamente en San Mateo, no puede abolir o desvirtuar la prohibición del divorcio presentada por Jesús de modo absoluto y sin excepciones. Las razones de esto son: 1.º El contexto mismo de los dos lugares. En el Sermón de la Montaña (5, 32) quiere Jesús superar la ley hasta entonces vigente o sustituirla por una nueva legislación. Ahora bien, si Jesús admite realmente como excepción la fornicación (adulterio), no superaría en modo alguno a la escuela de Shammai. Más aún también en la disputa acerca del divorcio (Mt 19, 6) dice Jesús: "lo que Dios ha unido no lo separe el hombre". La frase tiene un sentido absoluto, y de ella saca Jesús la conclusión de la no licitud del divorcio. 2.º San Marcos y San Lucas desconocen esta excepción; ahora bien, es difícilmente concebible que hayan omitido una cláusula de tanta importancia. 3.º La primera interpretación, históricamente constatable, de las palabras del Señor la encontramos en 1 Cor 7, 10 s.; y esta nos atestigua la prohibición absoluta del divorcio (aunque se admite el caso de la separación sin nuevo matrimonio, v. 11). Es, por tanto, insostenible la opinión de los teólogos protestantes y ortodoxos, según los cuales el adulterio constituye, en la mente de Jesús, una auténtica excepción de la indisolubilidad del matrimonio (teólogos protestantes recientes admiten también en este punto nuestra opinión).

Los intentos de solución [36] más dignos de consideración son los siguientes:

---

[36] Vide A. OTT, *Die Auslegung der nt. Texte über die Ehescheidung*, 1911; J. SCHMID en ThR 39 (1940) 56 ss.; HOLZMEISTER, *o. c.*; BONSIRVEN, *o. c.*, 38 ss.; J. DUPONT, *o. c.*, passim.

1. Muchos exegetas críticos protestantes opinan que San Mateo introdujo la cláusula debido a la situación posterior de la comunidad cristiana judeo-cristiana, y según la práctica legal introducida en la Iglesia. Según estos exegetas la cláusula sería literalmente auténtica, pero históricamente falsa. Si con ello se afirma una real excepción de la prohibición del divorcio, dictada por Jesús, la hipótesis carece de fundamento. Nada sabemos de si entre los judeo-cristianos era permitido, por infidelidad de la esposa, el divorcio (y un nuevo matrimonio). Más aún, teniendo en cuenta el pasaje 1 Cor 7, 10 s., es muy improbable. Algunos autores católicos suponen, sin embargo, que ha podido caber una aclaración por parte de los evangelistas, para sus lectores, en la que se presentaría no la posibilidad general de un nuevo matrimonio, sino un caso particular: concretamente la separación sin nuevo matrimonio (vide infra 4)[37].

2. Otros interpretan la cláusula en sentido "inclusivo", entendiendo ambos incisos no como excepciones, sino como casos especiales de la prohibición o como paréntesis sin importancia. El pasaje debería leerse así: "Quien despide a su mujer —prescindiendo del caso del adulterio—..." (5, 32) o, "no quiero aquí tratar del divorcio en caso de adulterio" (19, 9). Según esta interpretación Jesús querría solamente indicar que estaba al corriente de la disputa entre las dos escuelas judías, y que quería dejar el caso fuera de discusión. Pero, con esto, Jesús hubiese dejado sin solucionar la cuestión fundamental y sus palabras carecerían de importancia. Otros exegetas opinan que Jesús quería incluir expresamente en la prohibición el caso del adulterio (¡incluso en el caso del adulterio!). Según esta opinión en una frase negativa la partícula griega aquí usada podría tener el sentido de *también*. Pero esto no parece filológicamente posible[38].

3. Algunos opinan que se trata solamente de una excepción temporal válida solamente para los judíos de aquella época. Jesús habría establecido de modo absoluto la prohibición del divorcio, pero habría admitido de hecho una excepción —tal

---

[37] F. NEIRYNCK, *Het evangelisch echtscheidingsverbod*: CollBG 4 (1958) 25-46; A. DESCAMPS en *Studia Evangelica* (1959) 165 s.; J. DUPONT, *o. c.*, 81-92; J. MICHL en LThK III, 679.
[38] Vide SICKENBERGER, *o. c.*, 198 s.

como la admitía Shammai— para sus oyentes judíos, algunos de los cuales quizá se habían divorciado y vivían en nuevas nupcias. Sin embargo, según el tenor general de las absolutas exigencias de Jesús, esta interpretación es sumamente improbable, y no está tampoco insinuada en el texto. Debe tenerse también en cuenta que la cláusula parece ser una *adición* de San Mateo; difícilmente puede admitirse que San Lucas y San Marcos la hayan omitido en atención a sus lectores procedentes de la gentilidad. (El Evangelio de San Marcos es literariamente anterior al de San Mateo, como lo demuestra la comparación de los Evangelios sinópticos.)

4. La solución clásica, desde San Jerónimo, ve en las palabras de Jesús solamente una separación de "mesa y lecho": La justificación de esta opinión, que quiere ser fiel, tanto al texto de San Mateo como al derecho judío, es la siguiente (vide Herkenrath). Según el derecho judío el marido era el responsable del repudio y él debía dar el libelo del divorcio. Ahora bien, según la mente de Jesús, si el marido por su propia iniciativa repudia a su mujer, le induce al adulterio (pues el matrimonio aún perdura), pero si la mujer ha adulterado anteriormente, ella es la responsable del divorcio y es, por tanto, la adúltera (tal sería el sentido de Mt 5, 32). En Mt 19, 9 la colocación de la cláusula *después* de "despide" y *antes* de "se casa con otra", indicaría la posibilidad de despedir a la mujer en caso de adulterio, pero no de contraer un nuevo matrimonio. Según esta interpretación, Jesús habría acentuado la responsabilidad moral del marido, pero admitiría, en caso de adulterio, una nueva separación de los esposos. Esta opinión puede ciertamente apoyarse en 1 Cor 7, 11, donde presupone tal práctica, pero tiene la gran dificultad de que una simple separación con prohibición de nuevo matrimonio, era algo desconocido para los judíos, de modo que Jesús apenas pudo ser entendido por sus oyentes. Esta dificultad desaparece si se puede considerar la cláusula como una adición del evangelista San Mateo, el cual con ello tendría en cuenta la praxis (motivada por la absoluta prohibición del divorcio por parte de Jesús) de la Iglesia primitiva.

5. Recientemente el término "fornicación" ha sido entendido como "unión ilícita" (Bonsirven). Esta hipótesis es correcta tanto desde el punto de vista filológico como ideológico. (Se habla de "fornicación", no de "adulterio".) La palabra

griega "πορνεια" se refiere a uniones prohibidas e inválidas. (Este parece también el sentido de los pasajes de Act 15, 20.29; 21, 25; Heb 12, 16). Según esta interpretación Jesús y el judeo-cristiano Mateo, se referirían expresamente a las uniones ilegítimas de los judíos (zenuth) que no constituían un matrimonio legalmente válido. Esta interpretación, satisfactoria en sí misma, tiene, sin embargo, dos dificultades. La palabra griega "πορνεια" *puede* tener este significado. Pero normalmente significa la "fornicación" de una persona desposada, esto es, el adulterio (aunque el adulterio tiene también su palabra propia: "μοιχεια"). Pero la dificultad más grave es que, según esta interpretación, Jesús se habría limitado a decir algo en sí mismo evidente y nada sorprendente, pues es claro que una unión legalmente inválida puede disolverse. Esto parece demasiado evidente para que Jesús lo destaque [39].

Quizá la solución "clásica" continúa siendo la más aceptable, sobre todo si se admite que el evangelista pretendió tener en cuenta las posteriores circunstancias de la comunidad cristiana, añadiendo por ello la "cláusula de la fornicación" [40]. Jesús hizo tal vez algunas indicaciones (vide 1 Cor 7, 10 s.), las cuales el evangelista las destacó más claramente (en el caso del adulterio). Sin embargo, en esta cuestión apenas podemos lograr una seguridad definitiva.

De todas formas, dadas las condiciones entonces reinantes, sobre todo en lo que respecta al varón, Jesús ha acentuado con todo el vigor posible la responsabilidad moral de ambos esposos, y ha restituido al matrimonio el sentido y la dignidad que le correspondían, según la voluntad originaria de Dios: ser la fuente y el medio vital de una santa y feliz vida familiar, en que ambos esposos y sus hijos sirvan a Dios con idéntica dignidad y en amor recíproco.

Esta elevada estima de Jesús por la vida de familia queda confirmada por la escena de la bendición de los niños la cual siguió a la disputa sobre el divorcio (Mc 10, 13-16 par.). Entre los judíos los niños gozaban de una particular consideración porque no eran transgresores de la ley. Se encuentran sentencias rabínicas que ensalzan su pureza de todo pecado y la complacencia que en ellos tiene Dios. Existía también el convencimiento

[39] Vide crítica J. DUPONT, *o. c.*, 107/14.
[40] En este sentido también J. DUPONT, *o. c.*, 136/57.

de que tenían parte en el mundo futuro [41]. Para la Iglesia primitiva, tanto la escena en la que Jesús acaricia y bendice a los niños, como sus hermosas palabras acerca de la participación de los niños en el reino de Dios y sobre el espíritu de niños que deben tener sus discípulos, no eran un mero episodio. Ello concedió a los niños un lugar destacado dentro de la comunidad cristiana.

El orden de las perícopas no es casual. En esta sección se concentran importantes decisiones de Jesús respecto a la vida social (en sentido amplio): la actitud de Jesús respecto al matrimonio (Mc 10, 1-12), a los niños (10, 13-16), a los bienes terrenos (10, 17-31), sobre el gobierno y el poder (10, 35-45). Los otros dos sinópticos han seguido, en líneas generales, la disposición de San Marcos.

Esta actitud de Jesús excluye todo menosprecio y toda desvinculación de la vida conyugal y familiar del centro de la vida religiosa. La Iglesia primitiva no separó el ámbito de lo natural y de lo sobrenatural. Jesús ha exigido también a los hijos el respeto y les ha impuesto la obligación de sustentar a los padres. En Mc 7, 10-13 y en su respuesta al "joven rico" se refiere especialmente al cumplimiento del cuarto mandamiento (Mc 10, 19 par.) [42].

Existen, sin embargo, una serie de frases de Jesús que parecen estar en contradicción con esto. Ha causado también extrañeza su aparente "frialdad de sentimientos" respecto a sus familiares.

Cuando su madre y sus "hermanos" quieren hablarle, mientras Él adoctrina a las turbas, responde: "¿Quienes son mi madre y mis hermanos?", y mirando a los que le rodeaban, responde: "He aquí a mi madre y a mis hermanos. Quienes cumplen la voluntad de Dios son mis hermanos, mis hermanas y mi madre" (Mc 3, 31-35 par.). Incluso, enmienda la bendición de su madre en boca de una mujer del pueblo: "Bienaventurados, más bien, quienes oyen la palabra de Dios y la ponen en práctica" (Lc 11, 27 s.).

Por lo que respecta a su propia persona, Jesús rompió el

---

[41] Vide estas sentencias en BILLERBECK, I, 780 s. y 786. Más detalles en A. OEPKE, ant. παῖς: ThWB V, 644/49.

[42] El orden de sucesión de los preceptos es sorprendente: primero el 5 y 10, después el 4. Probablemente se busca expresamente una gradación de los preceptos negativos a los positivos.

vínculo que durante treinta años le unió a María y a José en la vida hogareña de Nazaret. Probablemente José había muerto. En la boda de Caná, María, su Madre, tuvo que sufrir un cierto desaire (Ioh 2, 4). Pero precisamente en este suceso aparece el motivo profundo de la conducta de Jesús: su conciencia mesiánica, su dedicación exclusiva a la voluntad de su Padre. Prueba de que Jesús no descuidó el amor filial y la obligación de atender a su madre es su "testamento" en la cruz (Ioh 19, 26). Respecto a sus "hermanos" su conducta estaba además motivada por su incredulidad (Ioh 7, 5).

Todas las expresiones, al parecer extrañas, de Jesús, tienen un único significado. Cuando el Mesías reúne, junto a sí, a su comunidad, esta se convierte en su familia, a la cual está enderezado todo su esfuerzo y toda su actividad.

La separación de las vinculaciones naturales, de la carne y de la sangre, la exige Jesús solamente de sus discípulos, en sentido estricto, esto es, de los predicadores del mensaje de salvación y de los continuadores de su obra. Solamente desde esta perspectiva deben entenderse algunas duras palabras de Jesús, que aparentemente están en contra de los sentimientos y costumbres familiares (vide Lc 9, 60; 14, 26 par.). Para estos estrictos seguidores de Jesús la comunidad espiritual de los creyentes, a cuyo servicio están, debe sustituir a la comunidad natural de la sangre (vide también Mc 10, 29 s. par.).

Finalmente, existen también frases de Jesús respecto a la división de las familias por amor a Él (Mt 10, 34 s. = Lc 12, 15 s.; Mc 13, 13 par.). Son palabras de revelación del terrible tiempo final y que renuevan antiguas predicciones apocalípticas (Mich 7, 6; vide Jub 23, 16.19 stc.). Esta disolución del orden, querido por Dios, es precisamente el "signum" del desquiciamiento del mundo antes del fin. Pero, por el modo como se expresa aquí Jesús, se echa de ver que considera estos hechos como algo extraordinario, precisamente por su carácter de tribulación escatológica.

Aunque la vida conyugal y familiar acaba con el presente "eon", sin embargo, tiene también su significado para el futuro reino de Dios. También en el ámbito de la vida familiar debe el cristiano mostrar su obediencia a las palabras de Jesús, su actitud de total servicio a Dios y su amor dispuesto al vencimiento propio.

CAPÍTULO 5

LOS MOTIVOS DE LAS EXIGENCIAS DE JESUS

§ 15. El motivo fundamental: el reino de Dios y sus bienes

El valor moral de una acción está determinado de forma decisiva no solamente por el objeto del acto, sino, ante todo, por el motivo. Debemos, por tanto, preguntarnos por la motivación de las exigencias de Jesús. Ciertamente, no es posible encontrar un "principio" unitario —parecido al imperativo categórico de Kant—. Tampoco nos presenta Jesús una reflexión consciente sobre el significado y sentido de los motivos por él presentados.

Ello no podría esperarse del carácter profético de la predicación de Jesús, que utilizaba con preferencia un lenguaje salpicado de imágenes, frases incisivas, hipérboles y comparaciones (mashal) en sus más variadas formas. Tampoco lo exigían las "motivaciones" que Jesús presentaba para sus exigencias. No debemos emplear la palabra "motivo" en un sentido estricto y riguroso. Jesús quiere mover a sus oyentes a un determinado modo de actuar, y todo cuanto Jesús les presenta para inducirles a ello puede ser considerado como "motivo". Por tanto, tampoco debemos atenernos estrictamente a la materialidad de las palabras, sino atender siempre a la intención y finalidad de Jesús. Si se aplica a las palabras de Jesús el módulo de una estricta interpretación formal debemos conceder, en su predicación moral, una gran amplitud a los motivos de retribución, premio y castigo. Ahora bien, demostraremos

más adelante (§ 16) que con ello fácilmente podemos desviarnos de la auténtica intención de Jesús.

Por la misma razón deben rechazarse todas las tentativas de "salvar" incondicionalmente, en la predicación moral de Jesús, el "motivo más elevado", esto es, el bien por el bien mismo o, más exactamente aún, por amor de Dios. Difícilmente puede encontrarse este motivo en las motivaciones explícitas presentadas por Jesús, aunque la actitud fundamental de quienes aceptan su mensaje tiende a distanciarse cada vez más de toda motivación egoísta, para llegar hasta una amorosa entrega de sí mismo a Dios. La voluntad santa de Dios aparece, en la predicación moral de Jesús como la norma suprema, pero difícilmente puede demostrarse que Jesús la proponga explícitamente como "motivo supremo" (Henkenrath).

En este punto Jesús no es tanto un pensador teórico cuanto un maestro práctico y un educador moral. Jesús acepta realísticamente a los hombres tal como son, con todas sus tendencias y deseos; toma como punto de partida las ideas religiosas y morales de sus contemporáneos y se esfuerza por tomar contacto con sus oyentes, en su limitación y pobreza espiritual y en su apertura y aspiración hacia Dios, para ganarlos a todos para su mensaje y sus exigencias. Solo desde esta perspectiva debemos plantear la cuestión de los motivos que urgen y dan sentido a las decisiones morales, exigidas por Jesús.

El tema fundamental de la predicación de Jesús, el reino de Dios y su advenimiento, es la motivación más frecuente y enérgica, presentada por Jesús. El reino de Dios no es solamente una realidad escatológica —la intervención salvadora de Dios— sino también el supremo bien de la salvación, la síntesis de todos los bienes salvíficos, el "concepto central de la beatitud" (Theissing).

Esto constituía un elemento nuevo y original respecto a las concepciones judías y a las ideas dominantes en la época de Jesús. Para designar el conjunto de los bienes salvíficos, al final de los tiempos, los rabinos usaban con preferencia la expresión: "mundo venidero" (ha holam habbah) y "paraíso" [1].

---

[1] Vide DALMAN, *Worte Jesu*, 103 s.; BILLERBECK, I, 181; VOLZ, *Eschatologie des N. T.*, 413 ss.; BONSIRVEN, *Judaïsme*, I, 310 ss.; 511 ss.; J. JEREMIAS, art. παράδεισος: ThWB V, 763/71; SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft*, 56-62.

Las bienaventuranzas (Mt 5, 3-10) ponen de relieve, cómo, según Jesús, la participación en el reino de Dios era la promesa fundamental. La primera y la última bienaventuranza dicen: "de ellos es el reino de los cielos". Con ello quiere indicarse que el reino de Dios pertenece a las bienaventurados. Las bienaventuranzas intermedias contienen, bajo diversas imágenes, promesas de salvación, en las que se describe la salvación escatológica.

Tenemos aquí un lenguaje profético-figurado. Las tres primeras expresiones pueden compararse con las palabras de Isaías 61, 1 s.: "...llevar la buena nueva a los pobres, sanar los corazones destrozados... dar consuelo a todos los afligidos". Estas palabras proféticas las ha referido también explícitamente Jesús a su misión mesiánica (Lc 4, 18). Con ello quedan unificados su conciencia mesiánica personal y su mensaje. Con la denominación "afligidos" y "pobres" se designa a las mismas personas y se indica la misma actitud [2]. "Consolación" es un término mesiánico (vide Is 40, 1; Apc Bar 44, 7 etc.; Lc 2, 25; 16, 25); estaba tan popularizado que incluso se juraba diciendo: "que no vea la consolación, si..." [3]. El término "consolación" no significaba algo venturoso que se esperaba, sino solamente la salvación escatológica en cuanto tal. "Consolación tampoco significa, por tanto, la resurrección, sino la redención en su sentido pleno" [4].

Tampoco las promesas de que se habla en la segunda parte de las bienaventuranzas y en las que se presentan exigencias más positivas a quienes esperan el reino de Dios, dicen referencia a determinados bienes de salvación, sino describen con diversas imágenes globales la única y total salvación del reino de Dios en cuanto tal. "Ser saciados" recuerda la imagen frecuente del convite o del banquete nupcial del fin de los tiempos. "Alcanzar misericordia" alude a la misericordia de Dios en el juicio final, por la cual el hombre será salvado para el reino de Dios. También la "filiación divina" y la "visión de Dios" deben ser entendidas como un bien de salvación escatológico, que hace al hombre digno del reino de Dios [5]

---

[2] La tercera bienaventuranza ("bienaventurados los mansos...") hace referencia a Ps 37, 11. En los manuscritos está colocada a veces antes de la bienaventuranza de los afligidos y a veces después. Quizá no sea originaria. En todo caso apenas hay diferencia entre los mansos y los afligidos.

[3] Vide BILLERBECK, II, 124/26; SCHMITZ y STÄHLIN en ThWB V, 785 ss.

[4] DALMAN, *Worte Jesu*, 90.

[5] Vide BILLERBECK, I, 207 ss.; 210 s.; VOLZ, *Eschatologie*, 395 s.

De aquí se deduce que la "recompensa", de que se habla en la ampliación de las últimas bienaventuranzas (Mt 5, 11 s.), es solamente una *imagen,* tomada, como las demás, de las condiciones de vida terrenas, pero que, en modo alguno, nos autoriza a aplicar a la beatitud futura todas las peculiaridades de las "recompensas" terrenas (rendimiento, derecho, correspondencia). En un pasaje afín dice Jesús a sus discípulos: "Alegraos de que vuestros nombres están escritos en el cielo" (Lc 10, 20), esto es, escritos en los registros que lleva Dios sobre las acciones de los hombres, sobre los justos y los injustos.

Las palabras de Jesús acerca de la entrada en el reino de Dios y las sentencias mencionadas (vide § 1) utilizan ampliamente este motivo fundamental. También las radicales exigencias del Sermón de la Montaña se nos han mostrado (vide § 8) como condiciones de admisión en el reino de Dios; de modo que estas sentencias de Jesús contienen de hecho "uno de los motivos fundamentales de la predicación de Jesús sobre el reino" y "representan sus amenazas y sus promesas, su llamamiento a la penitencia y su buena nueva" [6]. Es de lamentar que este motivo de la participación escatológica en el reino perfecto de Dios se haya degradado hasta convertirse en nuestro vulgar "ir al cielo". La gran perspectiva cósmica de Jesús ha quedado así con ello empequeñecida y reducida al interés por nuestra beatitud individual después de la muerte; el cristiano se siente tentado a pensar más en la salvación de su alma que en el cumplimiento de la historia de la salvación, más en su propia felicidad que en la glorificación de Dios. Quizá se diga que se trata solamente de la acentuación de un aspecto del mensaje de Jesús, pero no puede en modo alguno negarse que precisamente esta acentuación puede tener gran importancia para la caracterización de la conducta moral [7].

En algunos casos menciona Jesús explícitamente el motivo del "reino de Dios" u otros equivalentes; por ejemplo, al exigir la renuncia a la vida conyugal (Mt 19, 12). Pero, puesto que esta renuncia no se exige de todos, parece cierto que en este caso piensa Jesús solamente en el estado de libertad interior y exterior que exige la predicación del reino de Dios. Lo mismo significan otras expresiones semejantes: "por amor a Jesús" ("en mi nom-

[6] H. Windisch en ZNW 27 (1928) 170 s.

[7] Vide J. Theissing, *Gottesreich und Vollendung,* en *Amt und Sendung* (1950) 161/90.

bre") y "por servicio al Evangelio". Encontramos estas expresiones en dos discursos a los discípulos (Mt 10, 18 par.; 19, 29 par.) y significan, como aparece por una comparación de los textos sinópticos, lo mismo: el seguimiento de Jesús exige del discípulo renunciar a los bienes terrenos y sobrellevar las persecuciones como Jesús mismo lo hizo y aceptó; a cambio de ello el que sigue a Jesús puede esperar reinar juntamente con Él en el reino de Dios (vide Lc 22, 28 s.).

No está en juego aquí, por tanto, un motivo "ascético", por el que se renuncia voluntariamente a algo para alcanzar, de modo más seguro y perfecto, la salvación inevitable para cuantos quieran seguirle. Es fácilmente comprensible que, cuando cesaron las persecuciones, el amor a Jesús indujese a la libre aceptación personal de los sufrimientos. Pero el motivo, en cuanto tal, tiene una significación más relevante. Según el espíritu del Nuevo Testamento la renuncia cristiana debe superar el ámbito personal y situarse en la perspectiva de la lucha de la Iglesia contra las potencias del mal y en el ámbito de la victoria final de Dios.

Jesús promete el cielo, no solamente a los que sufren persecución "por la justicia" (Mt 5, 10), sino también a quien "en su nombre" dé un vaso de agua a alguno de sus discípulos; este servicio "no quedará sin recompensa" (Mc 9, 41 par.). El motivo de hacer todo en nombre de Jesús, el enviado de Dios, y por su amor, debe determinar los actos de todo cristiano, hasta la entrega de la vida "por amor a Jesús" (y al Evangelio) (Mc 8, 35 par.). Aunque con esta entrega va también unida la promesa y la certeza de "alcanzar la vida" (eterna). Es claro que, en último término, todo está dirigido a los bienes de salvación del reino de Dios. Quien se entrega a la predicación de la buena nueva tendrá también parte en la salvación escatológica.

En la enseñanza de Jesús los "motivos de utilidad y de razón" tienen solamente una significación extrínseca. La "insensatez" de la que Jesús previene en la parábola del rico insensato (Lc 12, 16-20) es la insensatez de los hombres, que, en el tiempo escatológico, no quieren oír las amonestaciones de Jesús. La "prudencia", que recomienda Jesús en la parábola del administrador infiel (Lc 16, 1-7), es el interés por la propia salvación, por la salvación eterna. Todo ello, sin embargo, es solamente imagen y similitud. Jesús utiliza de intento drásticos ejemplos de la vida de los hombres y se

sirve de ellos para hablar a los hombres, acomodándose así a su modo de ser. La parábola de las vírgenes fatuas y prudentes y la imagen clásica del banquete nupcial (Mt 25, 1-12) muestra que tras esta prudencia humana está la preocupación por entrar en el reino de Dios. La exhortación a ocupar el último lugar en los banquetes queda totalmente desfigurada, si se ve en ella solamente una norma de conducta social o una exhortación a la humildad. "Banquete", ser "ensalzado" —por Dios—, "primero" o "último", todo ello tiene solamente este sentido: "abandona todo orgullo, toda autosuficiencia, conviértete a Dios con humildad y arrepentimiento, para que Dios te ensalce un día en su reino". Por tanto, el recurso de Jesús a este lenguaje imaginativo y a estos motivos, fácilmente asequibles al pueblo, no implica en modo alguno una motivación moral inferior, sino una auténtica y eficaz pedagogía.

Pero, ¿no es el motivo fundamental del reino de Dios un "motivo de recompensa", reforzado además por la amenaza de la exclusión del reino? ¿No queda con ello preterido el áureo motivo del amor de Dios, que es precisamente lo que concede su esplendor a todas las acciones morales? No. Quien ha comprendido acertadamente el mensaje del reino de Dios no puede convertir la búsqueda del reino de Dios y de su justicia en la búsqueda de una recompensa. En primer lugar, no debemos olvidar que Dios ha dado ya el primer paso, enviándonos a su Hijo, que nos ha predicado la buena nueva de salvación; de modo que al hombre le corresponde solamente responder con humildad y gratitud. Por tanto, el advenimiento total del reino de Dios, es en último término, obra total y exclusiva de Dios. A esto se añade que los bienes del reino están encima de todo cuanto los más esforzados luchadores pueden "conquistar" o "merecer". El reino de Dios constituye respecto a todo lo terreno un mundo totalmente nuevo, que, según la mente de Jesús, es donación gratuita de la gracia y del amor de Jesús. La condenación, por parte de Jesús, de la piedad y moralidad "fariseas" intenta hacer al hombre consciente de la imposibilidad de adquirir, por sus propias obras, el derecho de entrada en el reino. De nuevo aparece el significado profundo de las exigencias fundamentales de Jesús: conversión y fe (vide §§ 2-3). Esta actitud es la que hace imposible todo abuso del reino de Dios, como motivo de la conducta cristiana. A esto se añade el precepto fundamental del amor, que constituye el centro de la enseñanza moral de Jesús y que influye también decididamente sobre la motivación del reino de Dios. El precepto del amor,

en que se sintetizan todas las exigencias morales de Jesús, es propuesto como mandamiento y no como motivo de la acción. Pero, tan pronto como el hombre comienza a poner en práctica este mandamiento, el amor se convierte en el motor de todas sus acciones y, por tanto, también de la búsqueda del reino de Dios. La "ley" del Sermón de la Montaña quedará así penetrada por el amor, el cual será la fuerza propulsora más íntima del hombre que con espíritu puro y sincero aspira al reino de Dios.

§ 16. El significado del concepto de recompensa y castigo

Al exponer el motivo del reino de Dios hemos visto cómo Jesús habla con toda naturalidad de recompensa y castigo. Nos preguntamos ahora si tenemos aquí solamente una acomodación pedagógica o si, por el contrario, el motivo de la recompensa ocupa un lugar estable y auténtico en la predicación moral de Jesús.

Desgraciadamente esta cuestión está a menudo desviada de antemano por determinados prejuicios históricos, dogmáticos y filosóficos. El judaísmo se defiende de la acusación de proponer una moral egoísta de premio y castigo. El catolicismo defiende su doctrina dogmática sobre el "mérito", recurriendo a la enseñanza evangélica, en la cual el mérito tiene un sentido esencialmente distinto del que se le daba en la doctrina judía. Para el protestantismo este punto del dogma católico representa una de las doctrinas católicas más escandalosas. Sin embargo, ambas confesiones afirman basarse en la doctrina de Jesús.

A esto se añade, sobre todo dentro del ámbito cultural alemán, el influjo de la moral formalista kantiana que exige que el bien se realice por el bien mismo. Estas diversas perspectivas colocan en una falsa luz los textos del Evangelio, a los que se les exige que prueben o refuten lo que, en realidad, ni pueden ni intentan probar o refutar. El exégeta debe esforzarse por comprender estos textos en su sentido propio, destacar la auténtica intención de Jesús y exponer su doctrina en el contexto real de las cuestiones de su tiempo. Esto puede quizá contribuir a remover muchas desviaciones y falsas fundamentaciones.

La idea del juicio, que no puede suprimirse en la predicación de Jesús, muestra que, en boca de Jesús, las expresiones "premio"

y "castigo" no tienen solamente un sentido figurado. A quien no esté dispuesto a convertirse y creer, y desdeñe la salvación ofrecida por Dios, le espera un tremendo juicio (vide Mt 10, 15; 11, 22.24 par.; 12, 36.41 s. par.; vide § 2). En este juicio divino se premiará y castigará, según las obras: "El Hijo del hombre dará en pago a cada cual conforme a sus actos" (Mt 16, 27). En tales expresiones Jesús reproduce la anterior predicación conminatoria profética y no se limita a una mera aceptación exterior de las concepciones dominantes en el judaísmo posterior. Jesús traza, de modo original y personal, un grandioso cuadro del juicio (Mt 25, 31-46), en que el factor decisivo es la práctica o la omisión de las obras de misericordia para con los "hermanos" de Jesús, los pobres y los miserables. En la parábola del siervo despiadado (Mt 18, 23-34) se nos enseña que la misma medida que hemos aplicado a nuestros semejantes, en este caso el perdón concedido o negado a nuestros deudores, sellará nuestro destino. Con la misma seriedad podemos y debemos aceptar las palabras de Jesús acerca de la correspondencia positiva de Dios a nuestras buenas obras: el premio. Ello queda también ampliamente demostrado en aquella escena en que, cuando los discípulos recuerdan a su Maestro que han abandonado todo para seguirle, Jesús les responde aludiendo a la sobreabundante recompensa, que por ello recibirán (Mc 10, 28-30 par.). Jesús habla del premio y de la retribución, no solo con mucha frecuencia, sino con toda naturalidad, seguridad e incluso énfasis [8]. Ni podía tampoco ser de otro modo, puesto que el reino de Dios, anunciado por Jesús, debe aportar a los hombres la salvación y la felicidad. Jesús está libre de la ilusión de que todas las buenas acciones deben tener un único motivo —el más elevado— o de que el hombre, en su amor para con Dios, puede prescindir de su propia felicidad. La verdadera moralidad desaparece solamente cuando la aspiración a la propia felicidad se convierte en el motivo preeminente o único de las acciones del hombre o intenta poner a su servicio otros valores más elevados.

Puesto que el motivo de la retribución no puede ser suprimido de la predicación de Jesús, es de gran importancia determinar la naturaleza y significado del premio y del castigo de que habla Jesús.

En primer lugar debemos recordar las palabras de Jesús contra

---

[8] Mt 5, 12 par.; 6, 1.4.6.18; 10, 41; Mc 9, 41 par.; Lc 6, 35; vide las imágenes en Mt 5, 26 par.; 18, 34; 25, 21.23.26 ss. (además Lc 19, 17.19.22 ss.); Lc 12, 37.44.46.47-48; 16.19-31.

toda acción moral basada en un sospechoso deseo de recompensa. "No obréis vuestra justicia delante de los hombres, para ser vistos de ellos; de lo contrario no recibiréis recompensa de vuestro Padre que está en los cielos" (Mt 6, 1). Con estas palabras quiere Jesús cerrar el camino a todo refinado egoísmo y a toda oculta vanidad.

En estos tres ejemplos, tomados de la vida de piedad judía, Jesús contrapone la recompensa ante los hombres y ante Dios. El que da limosna, ora y ayuna para ser visto y alabado por los hombres, ha "recibido ya su recompensa" (6, 2.5.16). La intención de Jesús es clara. La piedad auténtica debe orientarse hacia *Dios*. Por tanto, el motivo de la recompensa ("tu Padre que ve lo oculto te recompensará") no es la idea central, que Jesús quiere inculcar. Jesús no dice que en nuestros actos de piedad debemos buscar la recompensa de Dios, sino que debemos ejecutarlos *ante Dios*. Solamente así alcanzan estos actos un valor religioso y con lo que deben ser en cuanto actos morales. El pensamiento de la recompensa es, por tanto, un motivo marginal; pero por otra parte tampoco puede decirse que Jesús, expresándose de esta forma, ha intentado solamente adaptarse a sus oyentes.

La recompensa prometida por Jesús es casi siempre el futuro reino de Dios o alguno de sus bienes: la vida eterna (Mc 10, 30 par.; Mt 25, 46), la participación en la soberanía de Cristo, prometida a los apóstoles (Lc 22, 28 s.), o la recompensa característica para los "doce", como representantes del pueblo de Dios: juzgar (¿y regir?) a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28). También la retribución del Padre, que ve todas las obras de misericordia, aun las más ocultas (Mt 6, 4.6.18), tiene un sentido escatológico.

El judaísmo esperaba en general la recompensa en el mundo futuro. Sin embargo, aun en este caso, su concepción se diferencia notablemente de la de Jesús. Se pensaba (respecto a determinadas obras de misericordia: pacificaciones o estudio de la ley) que el "capital" de las buenas obras se colocaba en el cielo, pero los "intereses" se cobraban ya sobre la tierra [9]. Tal concepción es totalmente ajena a Jesús, que precisamente, para este mundo, prometía a sus discípulos sufrimientos y persecu-

[9] Vide BILLERBECK, IV, 491. 495.

ciones. La concepción de Jesús parece similar a la del rabino Akiba (muerto alrededor del año 133 después de Cristo), el cual afirmaba que precisamente el justo debía sufrir mucho en este mundo, para alcanzar en el otro una recompensa aún mayor. Tenemos aquí una especie de teología del sufrimiento [10]. Sin embargo, una consideración más atenta descubre diferencias esenciales, precisamente en la motivación. Según el rabino Akiba, Dios impone sufrimientos a los justos debido a algunas pocas obras malas, cometidas por ellos en este mundo, para de este modo concederles una plena recompensa en el otro. Este mismo principio vale "respecto a los impíos", a quienes Dios concede bienes abundantes y riquezas, retribuyéndoles de esta forma en este mundo las escasas buenas obras que han podido realizar, para castigarles así plenamente en el otro [11]. Jesús rechaza todos estos cálculos. Sus discípulos deben soportar en este mundo, por el "nombre de Jesús", sufrimientos y persecuciones. Nunca dice Jesús que estas tribulaciones de sus discípulos tienen el sentido de castigo por sus malas obras. El Padre les perdona la culpa y el pecado y, por pura bondad y gracia, les concede la gloria futura. En este sentido es sumamente instructivo el diálogo de Jesús con los hijos del Zebedeo (Mc 10, 35-40 par.). Estos discípulos estaban dispuestos a beber el cáliz del sufrimiento y a aceptar el bautismo de la muerte, para conseguir los primeros puestos en el reino de Dios. Sus deseos correspondían a la mentalidad judía. Pero Jesús les responde: "El cáliz que yo bebo, beberéis; y con el bautismo con que soy bautizado seréis bautizados; más el sentarse a mi diestra o a mi izquierda no es incumbencia mía otorgarlo, sino (será concedido) a quienes está preparado (por Dios)".

Los casos en que Jesús habla de una retribución terrena no pueden considerarse como verdaderas excepciones de lo dicho. La amenaza de un cercano castigo terreno, conminada sobre Jerusalén (Lc 19, 41-44), es solo símbolo de su reprobación por Dios; el verdadero castigo de los miembros contumaces del antiguo pueblo de Dios es su exclusión del reino de Dios (vide Mt 8, 11 s. par.). Los castigos terrenos no son un sustitutivo de los eternos, sino solamente su anuncio. Ciertamente, en algunos casos concretos, Jesús ha reconocido la enfermedad y la desgracia como

---

[10] Vide W. WICHMANN, *Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum* (1930) 56 ss.

[11] Pesiqtha 73a y paralelos, vide BILLERBECK, I, 390.

consecuencia del pecado (vide Mc 2, 1-12 par.; Lc 13, 1-5; Ioh 5, 14). Pero ha rechazado, tanto concebir esta relación como algo necesario (Ioh 9, 1-3), como la opinión de que la dureza del castigo es proporcional a la gravedad del pecado (Lc 13, 2 s. 45). La razón es clara: todo hombre es pecador y debe convertirse, y todos reciben el perdón de Dios por pura bondad y misericordia. Solamente en una ocasión habla Jesús de una recompensa terrena (Mc 10, 30 par.): al prometer a sus discípulos el "ciento por uno" ya en esta vida —"junto con persecuciones"— y la vida eterna en el "mundo futuro".

Esta expresión (el "ciento por uno") se encuentra, con todos sus detalles, solo en San Marcos. San Mateo y San Lucas hablan solamente de recibir "multiplicado" todo lo que se abandona por Jesús, sin concretar los detalles de "casas, hermanos, hermanas, etc..." y sin mención de las persecuciones. San Mateo incluso omite el esquema: "este tiempo - mundo futuro". Se aplica la crítica textual sobre todo al texto de San Marcos, que, por lo menos, en la enumeración que sigue al "ciento por uno" no es claro. Se pone también en duda el esquema de los dos mundos, que solamente se encuentra en Mt 12, 32, y no en sus paralelos. Algunos niegan la autenticidad de la primera parte de la promesa; otros la de la segunda. Si nos atenemos a la simple inteligencia del texto tal y como debió entenderlo la Iglesia primitiva, debe decirse que la abundante recompensa terrena (el ciento por uno) es la familia espiritual, la comunidad cristiana (vide las palabras del Señor en Mc 3, 33-35, par.). La añadidura "junto con persecuciones" nos indica que el "ciento por uno en este mundo" no es todo lo que Jesús promete a sus discípulos. Más bien que la recompensa es un consuelo temporal.

Es importante señalar que la recompensa prometida por Jesús es esencialmente escatológica y consiste en la participación en el reino de Dios y en la fruición de sus bienes, que en la predicación de Jesús son estrictamente sobrenaturales y gratuitos. Con ello queda ya indicado que el hombre no puede presentar ante Dios ninguna exigencia. En relación con este aspecto fundamental dentro de la cuestión general de la recompensa como motivo para la actuación del cristiano, encontramos textos perfectamente claros. La parábola de los siervos (Lc 17, 7-10) culmina en esta frase: "Así también vosotros, cuando hubiéreis hecho todo lo que se os ha ordenado (por Dios), decid: "Somos siervos in-

útiles, hemos hecho solamente lo quc debíamos hacer". Esta reprobación de toda exigencia de una recompensa, y las frecuentes palabras de Jesús acerca de la recompensa prometida a nuestros actos, solo pueden armonizarse admitiendo que la retribución prometida es una *recompensa de gracia,* esto es, una retribución prometida por Jesús y libremente concedida por Dios. Contra esto no debe presentarse la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20, 1-6), en que el dueño de la viña establece un determinado jornal con los trabajadores por él contratados. Al contrario, toda la parábola está centrada en el comportamiento del dueño de la viña, el cual, al final de la jornada, por libre benevolencia, manda entregar a los trabajadores de la última hora una suma no debida y justifica su conducta ante los "primeros".

Se debe conceder a los cxegetas protestantes que los operarios que trabajaron todo el día y recibieron una "justa" retribución solo aparecen en la parábola "para subrayar aún más vigorosamente la naturaleza y las condiciones de la retribución de los últimos" [12]. Según esto, el establecimiento previo del salario pertenece solamente al revestimiento literario de la parábola y no tiene ningún sentido especial. Ni esta es tampoco "la" interpretación católica de la parábola, como parecen indicar algunos exegetas protestantes [13]. Según el exegeta católico Meinertz [14] la intención fundamental de la parábola es mostrar que "Dios no actúa según la concepción terrena del trabajo y de la retribución, sino obra por pura bondad y confiere siempre una retribución de gracia". El versículo 16 a, referente a los "últimos" y a los "primeros" (el versículo 16 b no es auténtico textualmente) ha inducido a menudo a un falso alegorismo. Pero, según toda probabilidad, este versículo ha sido introducido aquí por el mismo evangelista (vide 19, 30) como sucede a menudo con semejantes "logia" errantes. Quizá contiene la parábola una alusión concreta: los murmuradores pueden representar aquí, como en el caso del hijo mayor en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 25-32), a aquellos fariseos, que se escandalizaban del amor de Jesús a los pecadores y de su esfuerzo por convertirles. Frente a estos representantes de la justicia

---

[12] PREISKER en ThWB IV, 723, 3 ss.

[13] G. BORNKAMM, *o. c.,* 17 ss.; PREISKER, *o. c.,* 722, 35 ss.

[14] *Theol.,* I, 104 y nota 1; también D. BUZY, *Les paraboles,* 219/32; J. SCHMID, comentario a este lugar; W. PESCH, *o. c.,* 9-12. Esta exégesis se encuentra ya en San Juan Crisóstomo.

por las obras y del cálculo de los méritos, presenta Jesús la ilimitada misericordia de Dios, que actúa de un modo totalmente distinto al que quisiera prescribirle la estrechez humana.

Con esto se abre un profundo abismo entre el pensamiento de Jesús y el de ciertos círculos del judaísmo de su tiempo. Estos se inclinaban a defender y a destacar sus propios méritos por encima de sus deméritos, y a exigir por ellos la correspondiente recompensa (vide la parábola del fariseo y del publicano, Lc 18, 10-14). Jesús, por el contrario, rechaza estas pretensiones, prometiendo al mismo tiempo todo lo que el hombre esperaba de Dios y aún más. Pero subraya que toda retribución es en el fondo gracia y misericordia de Dios.

Con razón rechazan algunos investigadores una concepción demasiado rígida de la doctrina judía del mérito y de la recompensa, como si el judío se hubiese considerado ante Dios como parte contratante *a pari,* exigiendo de Dios el cumplimiento de sus obligaciones como en toda estricta relación jurídica. La dependencia del hombre por parte de Dios no estaba olvidada en el judaísmo y el judío estaba convencido de estar cobijado en la misericordia de Dios (si bien se pensaba comúnmente que Dios mostraba su misericordia principalmente "por los méritos de los padres"). Se encuentran en el judaísmo muchas sentencias que rompen el marco del "derecho". Dios muestra su bondad y manifiesta su gracia solamente por la "gloria de su nombre"; Dios puede conceder, y de hecho concederá al hombre más de lo que este se merece [15]. Pero el peligro de pensar según categorías económicas y jurídicas debió ser en el tiempo de Jesús (y también posteriormente) muy grande. A nosotros nos interesa ahora solamente mostrar cómo Jesús se distanció decididamente de este modo de pensar.

---

[15] Vide A. MARMORSTEIN, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature 1920,* 11 ss.; MOORE, *Judaism,* II, 93 ss.; E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum* (1938) passim, especialmente 184/90; M. SMITH, *Tannaitic Parallels to the Gospel* (1951) 49-77; 163/84. La errónea opinión de Smith, según la cual no existe ninguna diferencia de importancia entre la doctrina judía de la retribución y la cristiana se funda, entre otros motivos, en su inadmisible exégesis de Mt 20, 1-16. Según esta exégesis la retribución queda despojada de su carácter de "gracia" (52 ss.). Vide además PESCH, *o. c.,* 81-106.

La recompensa, prometida por Jesús, es una "retribución de gracia", no solamente porque solo por la bondad de Dios podemos entrar en su reino, sino también por la sobremedida y el exceso de esta recompensa. Ello aparece más vigorosamente aún que en la parábola de los operarios de la viña, en la retribución de los siervos, que hicieron fructificar sus talentos: "Bien, siervo bueno y fiel; porque fuiste fiel en lo poco, te pondré sobre lo mucho" (Mt 25, 21.23) [16]. Quien, con amor, entrega algo a sus semejantes recibirá de Dios una medida buena, apretada, generosa y desbordante (Lc 6, 38). Dios no quiere "remunerar" según las medidas humanas, sino colmar de dones, con inconmensurable generosidad, verdaderamente divina, a quienes han perseverado fieles en las pruebas de este mundo.

Así como la "recompensa" prometida por Dios supera toda medida, así también el castigo por Él conminado. Este castigo aparece en toda su aterradora realidad en la sentencia del hombre que enterró su talento (Mt 25, 30) o del siervo que descuidó su deber (Lc 12, 46). Jesús establece como principio general: "A quien se le ha dado mucho, se le pedirá también mucho, y a quien se le ha confiado mucho se le exigirá mucho" (Lc 12, 48). Dios es grande en sus dádivas, pero también en sus exigencias. Y es extremadamente severo cuando se abusa de su bondad (vide la parábola del siervo despiadado, Mt 18, 23-35) o cuando se menosprecia su precepto del amor (Mt 25, 41.46).

Es instructivo el modo como Jesús aplica, también según una analogía humana, la idea de la expiación. El condenado no sale de la prisión hasta pagar el último céntimo (Mt 5, 26). Ahora bien, el hombre nunca llegará a liquidar su culpa ante Dios (vide Mt 18, 34), por tanto el fuego del infierno será para los condenados un tormento eterno (Mc 9, 48 par.; Mt 25, 41.46).

De esta manera ha colocado Jesús a los hombres ante Dios, el cual emplea medidas diversas de las humanas. Dios es igualmente grande e incomprensible en perdonar y en castigar. Esta es la razón profunda por la que las concepciones humanas de premio

[16] J. JEREMIAS (*Gleichnisse Jesu,* 45 ss.), entiende la parábola solamente como llamamiento concreto dirigido a los maestros de la ley a hacerse cargo de su responsabilidad. Según el paralelo de San Lucas la recompensa quedaba en el ámbito de lo terreno. Pero ¿puede afirmarse con seguridad que Jesús (también en San Lucas) no quería interpretar esto escatológicamente?

y castigo son inadecuadas para el mensaje de Jesús y deben, por tanto, purificarse de todos sus caracteres humanos.

¿Quiere esto decir que el pensamiento de la recompensa y del castigo es algo accidental en la predicación de Jesús? ¡Ciertamente no, cuando se trata del premio o castigo escatológicos! Más aún, Jesús lo acepta como auténtico motivo para invitar a los hombres a buscar a Dios, escrutar su voluntad y pensar en su salvación eterna. Pero Jesús no aísla este motivo de su predicación sobre el reino de Dios.

En el esfuerzo por la propia salvación deben los hombres buscar el advenimiento del reino de Dios. El pensamiento del premio y castigo no debe desplazar al otro más importante: servir a Dios con sencilla fidelidad y sin pretensiones (Lc 17, 10) y amarle de todo corazón. De esta forma quedan excluidos todo egoísmo y eudaimonismo religiosos. Y en la medida en que el motivo de la retribución queda subordinado al del reino de Dios, puede decirse que aquél es un motivo secundario.

§ 17. El ejemplo de Dios y de Jesús

F. Tillmann ha intentado convertir la idea del seguimiento de Cristo en el sentido de imitación, en la idea directiva de la moral del Nuevo Testamento. Indudablemente la idea-modelo que se encarna en una acusada personalidad alcanza una elevada significación para la educación moral. Aunque en el Evangelio el "seguimiento" de Jesús no tiene primariamente el sentido de "imitación" (vide § 4), no está tampoco en el ausente este motivo, y podemos preguntarnos qué relación guarda este motivo con los otros mencionados.

El pensamiento de la graciosa retribución y del reino de Dios tiene como fondo, como hemos visto (§§ 15-16), un elevado concepto de Dios, por el que queda excluida toda actitud egoísta y eudaimonista. El primado de Dios aparece por doquier: en la instauración del tiempo de la salud, en el llamamiento a los extraviados, en el robustecimiento de los débiles, en la recompensa graciosa y sobreabundante. Hablando constantemente del Padre celestial quiere apartar Jesús la mirada de sus discípulos del yo personal, para dirigirla hacia el Dios grande y bondadoso. No es, por tanto, extraño que el modo de actuar de Dios se convierta en motivo de la acción humana, si bien hay aquí una paradoja,

ya que Dios vive y actúa de un modo totalmente diverso y absolutamente inalcanzable por el hombre.

Con toda claridad presenta Jesús la imitación de Dios como motivo en el precepto del amor a los enemigos (Mt 5, 44 s. = Lc 6, 35). Debemos amar a nuestros enemigos *porque*[17] Dios hace salir su sol sobre buenos y malos; y añade Jesús: "así seréis hijos de vuestro Padre celestial" (entre padre e hijo existe semejanza).

Aquí se plantea la cuestión acerca del sentido preciso de esta "filiación divina". ¿Debe ser entendida —Mt 5, 9— como don de salvación, esto es, como promesa? Esta interpretación parece estar confirmada por el lugar paralelo de Lc 6, 35. Pero el inciso que le precede "y vuestra recompensa será grande" es probablemente una añadidura de San Lucas (vide 6, 23), motivada por la exhortación a entregar nuestros bienes sin esperar nada a cambio. También la promesa "seréis hijos del Altísimo" está en San Lucas *fundamentada* en el amor a los enemigos, *según el ejemplo de Dios* (esta expresión de relación causal no puede en San Lucas, menos aún que en San Mateo, estar referida al *mandamiento* del amor de Dios que queda textualmente muy alejado de esta frase). Finalmente, tanto en San Mateo como en San Lucas, la sentencia final: "¡Sed por tanto perfectos (misericordiosos) como es perfecto (misericordioso) vuestro Padre celestial!" contiene también el motivo de la imitación. Debe, por tanto, existir una conexión interna entre la imitación de Dios y la filiación divina.

¿Quiere Jesús decir que debemos *mostrarnos* como hijos de Dios por medio de un amor a los enemigos, semejante al suyo? Esta suposición parece difícil de admitir porque Jesús nunca habla de la filiación divina en este sentido, ni siquiera cuando enseña a orar a sus discípulos. Además el texto de San Mateo (5, 9) parece tener un sentido escatológico. Los maestros judíos hablaban de la filiación divina como privilegio actual de Israel, que gozaba de él debido a su posesión de la Tora[18]. Pero evidentemente no quiere aquí Jesús apoyarse en esta concepción. Su mirada, precisamente en el precepto del amor al enemigo —punto culminante de la oposición de su mensaje a las concepciones anteriores— se extiende a la hu-

[17] Así se encuentra en los manuscritos griegos. En las traducciones latinas y sirias está en su lugar el pronombre relativo, pero ello apenas modifica el sentido.

[18] Vide BILLERBECK, I, 219 s. y 371 ss.

manidad entera y no solo al pueblo de Israel. La teología judía conocía, sin embargo, también la filiación divina como don escatológico [19] y este fue también utilizado por Jesús como motivo.

Pero existe también en el judaísmo una línea intermedia, que une el presente y el futuro escatológico y contiene una elevada valoración de la idea de la filiación divina para la acción moral. En el libro de los Jubileos se dice, precisamente describiendo el tiempo escatológico: "Y sus almas me siguen a Mí y observan y cumplen todos mis preceptos; yo seré su Padre y ellos serán mis hijos. Y todos son llamados hijos de Dios viviente; y todos los ángeles y espíritus saben, si ellos saben ya que ellos son mis hijos y Yo su Padre en verdad y justicia y que Yo les amo" (2, 24 s.). También los rabinos deducían frecuentemente las obligaciones morales de los israelitas, para el tiempo presente, de su filiación divina. Así, por ejemplo, el rabino Jehuda (alrededor del año 150 después de Cristo), decía: "Si os comportáis a la manera de hijos de Dios, sois hijos de Dios; si no, no sois hijos de Dios" [20]. Jesús en su mensaje escatológico pudo dar a su pensamiento la siguiente forma: Practicad el amor a los enemigos como Dios lo practica; imitad a vuestro Padre y Él os reconocerá un día como hijos suyos en sentido pleno. Es una cuestión difícil de resolver, si, según las palabras de Jesús, la expresión "ser hijos de vuestro Padre" significa una asimilación moral con Dios en el mundo presente o debe más bien entenderse como un don de salvación, concedido por Dios como premio de los esfuerzos morales aquí realizados. En el fondo, sin embargo, es una cuestión secundaria ya que en ambas interpretaciones se salva la intención real de Jesús.

No es necesario demostrar expresamente que la exhortación de Jesús a amar a los enemigos solo tiene puntos de contacto meramente extrínsecos con ciertos pensamientos de la filosofía estoica (vide § 10 al final). Se advierte claramente la profunda diferencia entre ambas concepciones, si se tienen presentes algunos otros motivos del amor a los enemigos, presentados por el paganismo e inconcebibles en boca de Jesús: "No he nacido para odiar, sino para amar" (Sófocles, *Ant.* 523); "Quien renuncia a la venganza

---

[19] Vide Ps 17, 27.30; I Hen. 62, 11; Ass. Mos. 10, 3 y Jub. I, 24 s.

[20] Quidduschin 36a Bar., citado en BILLERBECK, I, 220, cita también otros ejemplos.

alcanzará ciertamente fama por su bondad" (Séneca, *De Clem.* 1, 7). Las palabras de Jesús revelan una mentalidad semítica *(parallelismus membrorum)* y, están, en sus motivaciones, en íntima conexión con la teología judía.

H. J. Schoeps ha llamado recientemente la atención sobre un aspecto de la frondosa teología judía, ciertamente extraño si se tiene en cuenta el rígido concepto de Dios característico del judaísmo tardío, preocupado por destacar el distanciamiento de Dios. Abba Schahul (probablemente de la segunda mitad del siglo II, aunque Schoeps lo coloca en el siglo I) no solamente deducía del precepto de la santidad (Lv 19, 2) el deber de la imitación de Dios, sino interpretaba el lugar de Ex 15, 2 en un sentido místico: "Yo y Él" (ani we-hu) significa, según esta interpretación: "Él es mi Dios y yo quiero ser como Él". Estos pensamientos, que se continúan en el rabinismo, implican nada menos que la búsqueda de una "unio mystica" con Dios. La asimilación a Dios tiene lugar primeramente en la esfera moral, cuando el hombre se esfuerza por adquirir cualidades análogas a las divinas. Pero la asimilación última se alcanzará solamente en el tiempo de la plenitud. "La imitación del Dios invisible es una paradoja judía" [21].

Estos pensamientos del judaísmo posterior a Cristo presentan por lo menos una gran aproximación al pensamiento de Jesús. Si el judío de aquel tiempo se atrevía a imitar a un Dios relegado a gran distancia del mundo, ¿cómo no podía Jesús, que predicaba la confiada proximidad del Padre, utilizar en su predicación moral el motivo de la imitación de Dios?

Aparte de este pasaje fundamental, el motivo de la imitación de Dios aparece también en otros lugares de la predicación de Jesús, si bien no de modo tan patente. El rey (Mt 18, 23 ss.) que perdona a su siervo su ingente suma espera de este que, imitando su generosidad, esté dispuesto a condonar la deuda de su compañero: "¿No debías haberte compadecido de tu compañero, así como yo me he compadecido de ti?" (Mt 18, 33). Quizá esté también implícito este motivo en las palabras de Jesús: "¡Brille así vuestra luz ante los hombres, para que estos vean vuestras buenas obras y alaben a vuestro Padre, que está en los cielos!" (Mt 5, 16). En las obras de los discípulos de Jesús deben los hombres reconocer no solamente el poder de Dios, que les ha

[21] *O. c.*, 288.

hecho capaces de tales obras, sino también la bondad de Dios. que en ellos se refleja.

Este motivo se prolonga en una forma nueva, posible solo en el ámbito cristiano, en la imitación de Jesús. Es significativo que Jesús habla de la imitación de Dios precisamente en relación con su preocupación primordial: el amor en sus más elevadas formas de manifestación. Jesús se considera enviado para anunciar a los hombres el amor de Dios y para derramarlo realmente entre los hombres con sus palabras de perdón y con su muerte expiatoria. De esta forma Jesús es la imagen visible del amor de Dios, la cual a su vez se convierte en la imagen ejemplar para quienes creen en Jesús. Desde esta perspectiva no duda Jesús en incitar a sus discípulos a su imitación (Mc 10, 45 par.).

La autenticidad de las palabras de Jesús, según las cuales el Hijo del hombre ha venido a servir y a entregar su vida como redención para muchos, es puesta en duda por algunos críticos. La expresión "servir" sin la adición de "precio de rescate" en Lc 22, 27, suena ciertamente como más originaria; sin embargo, en su contexto, demuestra igualmente que Jesús se ha puesto a sí mismo, ante sus discípulos, como modelo de servicio humilde. El hecho de que Jesús ha unido la idea de la expiación vicaria con sus sufrimientos y muerte, está suficientemente asegurado por las palabras del cáliz en la institución de la eucaristía (Mc 14, 24 par.). Según las nuevas y minuciosas investigaciones de J. Jeremías puede afirmarse con una gran probabilidad histórica que Jesús ha encontrado en el pasaje de Isaías 53 la clave de la necesidad y el sentido de su pasión [22].

El Evangelio de San Juan confirma explícitamente esta voluntad de Jesús de convertir su humilde entrega en modelo para sus discípulos. Con el profundamente significativo lavatorio de los pies quiere dar un ejemplo, para que sus discípulos hagan lo

---

[22] Art. παις θεοῦ : ThWB V, 653-713, 711, 21 ss.; además su trabajo *Das Lösegeld für viele:* Judaica 3 (1948) 249/64. Respecto al influjo de Is 53 en Jesús y en el cristianismo primitivo vide A. MÉDEBIELLE, art. *Expiation* en *Dict. de la bible,* suppl. III (1938) 123/33; H. W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum* (1952); CH. MAURER, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Mk-Ev*: ZThK 50 (1953) 1-38; V. TAYLOR, *The Origin of the Marcan Passion Sayings*: NTS 1 (1954/55) 159/67; E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht* (1955); O. CULLMANN, *Die Christologie des N. T.* (1957) 59-68; A. VÖGTLE en LThK VI, 1150 s.

que Él ha hecho (13, 25); al realizar ese gesto piensa Jesús manifiestamente en su último y supremo acto de amor (13, 1) en la cruz: este debe ser el más acuciante requerimiento para los suyos (vide 1 Ioh 3, 16). En esta misma perspectiva nos presenta también San Juan el mandamiento del amor: "¡Amaos los unos a los otros, como yo os he amado!" (13, 34; vide 15, 12). Admitiendo la conciencia de Jesús de que en su persona se ha acercado al hombre el poder y el amor de Dios, el motivo de la imitación de Dios queda situado en un nuevo plano y alcanza una eficacia hasta ahora desconocida. Esto queda corroborado por el hecho de que frecuentemente en el Evangelio se aplican a Jesús algunas propiedades de Dios.

En la Mischna Aboth III, 2 se encuentra un lugar paralelo a la presencia "mística" de Jesús entre los creyentes reunidos en su nombre (Mt 18, 20): "Cuando dos se reúnen en el mismo lugar y (pronuncian) entre ellos las palabras de la ley, la schekhina (la presencia de Dios) está entre ellos". Las palabras, dirigidas por Jesús a aquellos que ejercitan obras de misericordia (Mt 25, 35.40), tienen también un paralelo en un antiguo midrasch: "Hijos míos, cuantas veces dais de comer a un pobre, os lo computo, como si me dierais a mí de comer" [23].

El motivo de la "imitación de Cristo" ha alcanzado su pleno desarrollo, como ya lo hemos indicado (§ 4), en la Iglesia, después de la muerte y glorificación de Jesús. Ahora bien, en esta perspectiva de la imitación de Dios y de Jesús el motivo "por amor de Dios" —y esto es decisivo para nosotros— alcanza una validez y aplicación inmediatas. Dios no es solamente la majestad incomprensible, a veces aterradora en sus exigencias, sino también Aquel que está sobre todos los valores dignos de amor y cuyo amor debe ser imitado por todos los creyentes en Cristo, para los cuales esta imitación es un venturoso quehacer.

---

[23] Midrasch Tannaim, 15, 9. citado según M. SMITH, *Tannaitic Parallels to the Gospels* 154; en 152 ss. se aducen otros ejemplos.

SEGUNDA PARTE

LA DOCTRINA MORAL DE LA IGLESIA PRIMITIVA EN GENERAL

CAPÍTULO I

LA ACTITUD ESCATOLOGICA DE LA IGLESIA PRIMITIVA Y SU REPERCUSION EN LA DOCTRINA MORAL

§ 18. La experiencia de la acción del Espíritu y su repercusión en la conducta moral

1. La experiencia religiosa fundamental del cristianismo primitivo es la efusión del Espíritu. Esta ha transformado a los discípulos, convirtiendo en testigos exultantes de la resurrección y en valientes predicadores del mensaje de Cristo a quienes hasta entonces habían sido tímidos seguidores y oyentes poco inteligentes del mensaje de Jesús (Act 1, 8; 2, 29-36). Los apóstoles, iluminados y movidos por el Espíritu Santo, predicaron abiertamente, ante todo el pueblo y ante los príncipes de los judíos, que Jesús era el Mesías y el Señor (2, 22-24.36; 3, 20; 5, 31). En esta predicación les animaba el convencimiento de que el mismo Señor glorificado les había enviado el Espíritu (2, 33). La efusión del Espíritu de Dios se manifiesta no solo a través de exclamaciones y balbuceos admirativos y de discursos entusiásticos sobre las grandes obras de Dios (2, 4.11; 4, 31; 8, 17 s.; 10, 46; 19, 6), sino que hace también a los apóstoles clarividentes para exponer con sabiduría y exactitud el mensaje de salvación (4, 8; 6, 10). La efusión del Espíritu de Dios no fue, sin embargo, solamente un don extraordinario (carismático) concedido a los apóstoles (4, 8; 5, 32), una efusión de sabiduría para los predicadores de la buena nueva (6, 3.5.10), sino también un don de Dios otorgado a todos los bautizados (2, 38; 8, 15.17; 19, 6) o a todos los destinados al bautismo (10, 44 ss.; 11, 15; 15, 8). La Iglesia primitiva vivía en

el convencimiento de que en ella se cumplía la profecía de Joel acerca de la efusión del Espíritu de Dios sobre toda carne en el tiempo escatológico de la salvación (2, 16 ss). Aunque Jesús, en cuanto Mesías, había ya actuado sobre la tierra con la plenitud del Espíritu (10, 38), sin embargo, la *universal* efusión del Espíritu en la Iglesia primitiva fue la gran intervención del Espíritu que llevó a su plenitud la obra de Jesús, plenitud que solo fue posible a través de la cruz y de la resurrección de Jesús.

Ha llamado siempre la atención las escasas referencias de los sinópticos al Espíritu, si bien San Lucas se refiere a él con más frecuencia. Se echa sobre todo de menos la promesa de la efusión del Espíritu en quienes creyesen en las palabras de Jesús (aunque se nos habla de la asistencia del Espíritu ante los tribunales, Mt 10, 19 s. = Lc 12, 11 s.). C. K. Barret se ha ocupado recientemente de esta cuestión[1]. Este autor rechaza algunas posturas extremas —por ejemplo, la afirmación de que el concepto del Espíritu tiene su origen en el contacto de la Iglesia primitiva con el helenismo— y aporta varias razones para explicar este silencio de los sinópticos. El motivo principal habría sido ya indicado por San Juan (7, 39): "El Espíritu no estaba aún (entre los creyentes), porque Jesús no había sido aún glorificado". Es fácilmente comprensible que San Lucas, el historiador de la vida de la Iglesia primitiva dirigida por el Espíritu, haya prestado más atención a la presencia del Espíritu en Jesús y en los creyentes (compara Lc 11, 13 con Mt 7, 11). En el Evangelio de San Juan (14, 16 s. 26; 15, 26; 16, 7.13 s.) Jesús promete expresamente a sus discípulos que recibirán al Espíritu (denominado aquí "Paráclito"), el cual desempeñará en ellos una función de asistencia, testimonio y enseñanza. Pero también todos los fieles reciben al Espíritu por la vía sacramental (3, 5 ss.; 6, 63; vide también 4, 14; 7, 37 s.). La predicación del Bautista, anunciando el bautismo mesiánico en el Espíritu (Mc 1, 8 par.; vide Ioh 1, 33), representa un puente entre San Juan y los sinópticos. La Iglesia primitiva comprendió que mientras Jesús vivía y actuaba sobre la tierra, solo Él era (en cuanto Mesías), el portador del Espíritu en sentido pleno, de modo que solamente después de la glorificación

---

[1] *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (1947); vide también G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, en *Studies in the Gospels* (Essays in memory of R. H. Lightfoot 1957) 159-200.

de Jesús debía derramarse el Espíritu de Dios sobre la comunidad.

¿No debía esta excitante experiencia del Espíritu influir en las concepciones morales de la comunidad primitiva? En los Hechos destacan ante todo, los efectos extraordinarios (carismáticos) del Espíritu. El Espíritu se presenta como fenómeno religioso, y no tanto como la fuerza moral radical de la vida cristiana [2]. En las descripciones sumarias y globales de la vida de la comunidad primitiva no se hace mención del Espíritu (2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16). Los sucesos portentosos, principalmente las curaciones extraordinarias (2, 43), polarizaban entonces la atención de los cristianos.

Un caso impresionante fue también la muerte repentina de Ananías y de su mujer Safira (5, 1-11). En este suceso aparece cómo la dirección del Espíritu de Dios influía, por lo menos indirectamente, en el ámbito moral. San Pedro dice a Ananías, miembro insincero de la comunidad: "¿Por qué ha dominado Satanás tu corazón para mentir al Espíritu Santo?" (5, 3) y a Safira: "¿Por qué habéis convenido en tentar al Espíritu del Señor?" (5, 9). La comunidad siente que el Espíritu Santo es un verdadero guía, el cual vela por su pureza, le conduce a través de las persecuciones y le conforta en sus luchas. La tranquilidad, que sucede a la primera persecución, es considerada por la joven Iglesia como un "consuelo" del Espíritu Santo (9, 31). Los nuevos discípulos de Antioquía de Pisidia "se llenaban de gozo y de Espíritu Santo" (13, 52). De esta forma actúa el Espíritu Santo como vigorosa fuerza moral motivadora. El Espíritu crea en la Iglesia primitiva la conciencia de una nueva situación de salvación, en la que tienen lugar las obras escatológicas de Dios. Esta conciencia conduce a una renovación radical de toda la vida. El Espíritu concede a quienes creen en Cristo la convicción de formar la nueva comunidad de los salvados en Dios, y les impulsa a una nueva forma de vida comunitaria (vide § 19). El Espíritu fortalece y alienta a la Iglesia mediante las "señales y prodigios", que operan las manos

---

[2] Vide A. WIKENHAUSER, *Die Apg.* (1956) 99-103. H. GUNKEL, *o. c.* ha exagerado la diferencia entre las concepciones sobre el Espíritu Santo populares del cristianismo primitivo y la doctrina paulina. Vide H. v. BAER, *o. c.*, 183/92; FEINE-ALAND, *Theol.*, 138.

de los apóstoles y de otros predicadores de la fe [3] y mediante el don de profecía, que esclarece el presente y el futuro[4].

2. San Pablo será el primero en considerar al Espíritu de Dios como fuerza impulsora de la vida moral (Rom 8, 12 ss.; Gal 5, 16 ss.). La acción del Espíritu, engendradora de una "vida nueva", comienza con el bautismo (Rom 6, 4; 1 Cor 6, 11), por el cual todos los cristianos reciben el mismo Espíritu (1 Cor 12, 13; Eph 4, 4 s.). ¿Enseña con ello San Pablo algo nuevo? También, según los Hechos, todos los bautizados reciben de modo ordinario el don del Espíritu (2, 38; 19, 5 s.); del mismo modo San Pablo, a pesar del desarrollo peculiar de su doctrina en este punto, considera al Espíritu también como "don" (Rom 5, 5) y en su carta a Tito habla de la superabundante "efusión" del Espíritu (3, 6). Para la comunidad primitiva, igualmente que para San Pablo, el momento ordinario de la recepción del Espíritu es el bautismo. Quizá la abundancia de carismáticos en las iglesias paulinas ha contribuido a destacar más vigorosamente las repercusiones morales de la infusión del Espíritu.

San Pablo ha visto claramente el peligro de una supervaloración de los carismas; sobre todo ha visto claramente el peligro que implicaba dejar sin control durante el culto divino al carisma de lenguas (1 Cor 12, 14). Por este motivo exhorta a los creyentes a seguir el camino, incomparablemente más elevado, del amor (1 Cor 13), al cual lo considera manifiestamente como efecto del Espíritu y lo coloca en primer lugar entre los frutos del Espíritu (Gal 5, 22 s.). Los diversos relatos de los Hechos no nos dan base suficiente para decidir si también en las comunidades de Palestina surgieron conflictos con motivo de los carismas del Espíritu. Una cosa es, sin embargo, cierta. En toda la Iglesia primitiva la efusión carismática se va debilitando lentamente; consiguientemente los efectos sacramentales y los impulsos morales del Espíritu alcanzan cada vez una importancia mayor. San Pablo impulsó incluso esta evolución, cuya base teórica encontró en su teología de la comunidad.

Indudablemente la doctrina de San Pablo sobre el Espíritu Santo no puede considerarse como mero desarrollo de las concep-

---

[3] 2, 43; 3, 6; 4, 30; 5, 12.15 s.; 6, 8; 8, 6.13; 9, 34.40; 14, 10.13; 15, 12; 16, 18; 19, 11 s.; 28, 8 s.

[4] 11, 28; 15, 32; 19, 6; 21, 9.11 s.

ciones existentes en la comunidad primitiva de Jerusalén. El "pneuma", la virtud divina conferida al bautizado y operante activamente en él, debe vencer a la carne (sarx)[5], la naturaleza humana inclinada al pecado. Precisamente en esta pugna se manifiesta la elevada significación moral del Espíritu de Dios. San Pablo se refiere a esto en Gal 5, 16, ss.: "Digo, pues: caminad en el Espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne. Pues la carne codicia contra el espíritu y el espíritu contra la carne; estas cosas son entre sí contrarias; de manera que no hagáis lo que queréis".

Estos dos principios fundamentales de la vida humana aparecen, de forma característica, en San Pablo, personificados. Ambos pugnan por la conquista del cristiano, el cual por una parte pertenece aún a la esfera de la "carne", según su naturaleza inclinada al mal, pero por otra parte, debido al bautismo, está lleno del Espíritu de Dios e impulsado por Él hacia el bien. Cada una de estas fuerzas intenta impedir que el cristiano se decida en favor de la fuerza opuesta y cada una tiende a atraerlo hacia sí. La tarea moral del cristiano consistirá, por tanto, en dejarse conducir por el Espíritu Santo (vide también Rom 8, 13 s.; Gal 5, 25) y colaborar de este modo a su victoria[6].

El Espíritu de Dios es según San Pablo la fuerza divina concedida al cristiano, la cual le promete el triunfo en su lucha moral en este mundo de perdición que aún le rodea y que —a través de la carne— se introduce en su intimidad. El Espíritu —y solamente él— transforma radicalmente la situación histórica humana, antes desesperada, porque las fuerzas de perdición tenían decididamente la primacía (Rom 7). Con el Espíritu de Dios irrumpen en el ámbito humano las fuerzas del mundo futuro, el cristiano es elevado

---

[5] Para el significado de esta palabra vide W. SCHAUF, *Sarx. Der Begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre* (1924); W. GUTBROD, *Die pln. Anthropologie* (1934) 145/55; 216/29; E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi* (1933) 100/18; BULTMANN, *Theologie*, 228/41; C. H. LINDIJER, *Het begrip Sarx bij Paulus* (1952); W. D. STACEY, *The pauline View of Man* (1956) 154/80; E. SCHWEIZER en ThWB VII, 124/38; O. KUSS, *Der Römerbrief*, 506/40.

[6] P. ALTHAUS, "Damit ihr nicht tut, was ihr wollt". Para la interpretación de Gal 5, 17, en ThLZ 76 (1951) 15-18, este autor opina que no debe referirse esta expresión al bien y al mal, sino sólo al bien. La carne obstaculiza al cristiano su tendencia al bien. La interpretación es profunda y hermosa, pero no parece estar justificada por el texto.

a la comunidad con Cristo y surge una "nueva creación" (2 Cor 5, 17). Con ello se manifiesta, según San Pablo, la salvación escatológica, si bien aún solo como anuncio o anticipo de la salvación total. El Espíritu es la "prenda" de nuestra herencia futura (2 Cor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14).

Generalmente se ha considerado que la antítesis carne-espíritu (sarx-pneuma) provenía del helenismo. Solamente algunos autores aislados mantenían su origen judaico. Sin embargo, esta última opinión ha encontrado una sólida confirmación en los manuscritos recientemente descubiertos en el Mar Muerto, en los que aparece un análogo dualismo con la respectiva contraposición de "carne" y "espíritu" (vide también Mc 14, 38 par.) [7]. La aportación de San Pablo consiste en enseñar que el Espíritu de Dios es donado sacramentalmente a todos los que creen en Cristo (vide 1 Cor 6, 11; Rom 5, 5; Tit 3, 5 s.) y hace posible que puedan llevar una vida, no "conforme a la carne", sino "conforme al Espíritu" (Rom 8, 2-13). Este Espíritu Santo es también el Espíritu de Cristo (Rom 8, 9; 1 Cor 2, 16), porque nos es concedido por el Señor glorificado y nos une con Él (vide Rom 8, 2; 1 Cor 6, 17; 2 Cor 3, 17 s.). Tanto esta esencial modificación como la concepción dualista de pugna son fruto de la cristología y soteriología paulinas.

De esta doctrina del "espíritu", particularmente en su antítesis con la "carne", ha deducido San Pablo muchos elementos para su catequesis moral (vide § 29).

3. San Pablo participa también en la persuasión de que la efusión del Espíritu del día de Pentecostés continúa en la Iglesia mediante el bautismo, actualizándose así constantemente la acción escatológica de Dios. La progresiva desaparición de las manifestaciones extraordinarias del Espíritu no hizo vacilar en modo alguno esta convicción fundamental de la Iglesia primitiva. Esta convicción puede constatarse también en el Nuevo Testamento.

[7] Vide K. G. KUHN πειρασμός-ἁμαρτία-σάρξ en ZThK 49 (1952) 200/22; H. HUPPENBAUER. *"Fleisch" in den Texten von Qumran* (Höhle I): ThZ, 13 (1957) 298-300; W. D. DAVIES, *Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit,* en: *The Scrolls and the New Testament* (ed. por K. Stendahl, 1957) 157/82; R. E. MURPHY, *Bir in the Qumran Literature and Sarks in the Epistle to the Romans,* en: *Sacra Pagina,* II (1959) 60-76; R. MEYER, en ThWB VII, 109/13.

En el Evangelio de San Juan, las frases que se refieren al "Paráclito" demuestran que existe una conciencia de la asistencia constante del Espíritu Santo (14, 16 s.), que es considerado como "testigo" e intérprete del mensaje de Jesús (14, 26; 15, 26; 16, 13) y como abogado de Dios, que fortalece a los discípulos de Jesús para que se sientan victoriosos y fuertes frente al "mundo" incrédulo y hostil (16, 8-11). En unión con el Paráclito actúan también los discípulos como "testigos" (15, 27), maestros y predicadores de la doctrina de Jesús ante el mundo [8]. Con esto concuerda también la imagen que nos presenta la primera carta de San Juan: frente a los peligrosos pseudoprofetas aparece el Espíritu, que es concedido a la comunidad fiel como el verdadero Maestro de los creyentes, que garantiza y da el recto conocimiento de Cristo (1 Ioh 2, 27; 4, 1 ss.). El Espíritu es asimismo dentro de la Iglesia el que continúa y consuma la obra de salvación de Cristo. En los sacramentos el Espíritu actúa eficazmente y da a todos los que creen en Jesús la vida divina del Cristo glorificado (vide Ioh 3, 5; 6, 63; 7, 39; 20, 22; Ioh 5, 6 ss.). El Espíritu que proviene del Hijo del hombre resucitado lleva a cabo, en la Iglesia, el cumplimiento de las promesas de salvación de Jesús [9].

En la primera epístola de San Pedro, llena de jubilosos sentimientos bautismales y de insistentes exhortaciones morales, se habla ante todo de la experiencia sacramental del Espíritu. San Pedro habla de la "santificación mediante el Espíritu de Dios", que han recibido los "escogidos" (1, 2). Estos, como "piedras vivientes", constituyen un edificio "espiritual" y son elevados a un sacerdocio santo para presentar ofrendas "espirituales" (2, 5) [10]. Este objetivo "espiritual" destaca vigorosamente la acción del Espíritu. Él es quien congrega este nuevo pueblo sacerdotal, edifica el nuevo templo de Dios (vide también Eph 2, 22) y concede a los nuevos sacerdotes la capacidad de ofrecer sacrificios "espirituales". Este pasaje testifica también cómo la vigorosa conciencia

---

[8] Vide V. MUSSNER, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition:* BZ 5 (1961) 56-70.

[9] Vide C. K. BARRETT, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel*: JThSt 1 (1950) 1-15; K. WENNEMER, *Geist und Leben bei Johannes: Geist und Leben* 30 (1957) 185/98; D. E. HOLWERDA, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (1959); A. CORELL, *Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of St. John* (1959); R. SCHNACKENBURG, *Die Sacramente im Johannesevangelium,* en: *Sacra Pagina,* II (1959) 235/54.

[10] Vide respecto a este lugar J. BLINZLER, *Hierateuma. Zur Exegese von I Petr. 2, 5 y 9,* en *Episcopus* (Festschr. für Kard. M. v. Faulhaber, 1949) 49-65.

comunitaria de la Iglesia primitiva estaba sostenida por la convicción de la presencia del Espíritu Santo. También en la primera epístola de San Juan, la recepción del Espíritu (3, 24; 4, 13) es la fuente de la vida cristiana y muestra su fecundidad en la realidad de una conducta limpia de pecado. La "semilla de Dios" —imagen del Espíritu Santo [11]— permanece en el "renacido en Dios" y le hace incapaz de pecado (3, 9). Pero esta "elevación" divina exige a su vez un serio esfuerzo moral por parte del nuevo hijo de Dios. Este esfuerzo se sintetiza en el amor, que es la señal distintiva de quienes han renacido en Dios (2, 29; 3, 10; 4, 7). El autor de la breve carta de San Judas, que niega a los herejes la posesión del Espíritu (v. 19), supone que los verdaderos cristianos gozan de esta posesión, y parte de ahí para exhortarles a una fe viva, a una oración espiritual y a una perseverancia en el amor de Dios (v. 20 s.).

Finalmente el Apocalipsis de San Juan atestigua no solamente la presencia del Espíritu profético (1, 10; 4, 2; 14, 13; 19, 10), sino también su influjo parenético en las comunidades cristianas (2, 7.11.17 ss.). El Espíritu puede manifestarse en efectos extraordinarios, interiores e invisibles, en funciones de testigo auxiliador, taumaturgo, profeta, maestro o exhortador. Puede también actuar como la fuerza interior estimuladora del bien o como principio de edificación de la comunidad. Pero en todo caso en la conciencia de la Iglesia primitiva el Espíritu siempre es el Excelso que dirige el pensamiento y la vida de la Iglesia, el vínculo entre ella y el Señor glorificado, la fuerza que impulsa su historia y le traza su futuro.

§ 19. La conciencia de formar una nueva comunidad y su fuerza moral

La comunidad primitiva de Jerusalén se consideraba, por la efusión del Espíritu, como la comunidad escatológica de la salvación, el verdadero "Israel de Dios" (vide Gal 6, 16; Eph 2, 12) y la "comunidad de Dios" (Act 20, 28; 1 Cor 10, 32; 11, 22; 15, 9; Gal 1, 13; 1 Tim 3, 5.15).

En la comunidad cristiana vive la conciencia que tenía de sí mismo el antiguo Israel, la generación del desierto y de la

[11] Vide R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (1953) comentario a este lugar y además pág. 190 s.; P. DE AMBROGGI, *La epistole Cattoliche* (1949); J. MICHL, *Die Katholischen Briefe* (1953) comentario a este lugar.

alianza sinaítica. Quizá los judeo-cristianos de Jerusalén han vivido la novedad de la fundación de su comunidad menos intensamente que el cumplimiento en ella de las antiguas profecías. Se sentían los legítimos herederos del antiguo pueblo de la alianza, como el *verdadero* Israel, al que había sido enviado el Mesías. Los judíos debían haber reconocido, en Jesús, al Mesías prometido y enviado por Dios o deben, por lo menos, reconocerlo ahora, cuando Dios mismo ha confirmado la obra de Jesús, resucitándolo de entre los muertos (Act 3, 13 ss.; 4, 10 ss.; 5, 30 ss.; 7, 51 ss.; 13, 29 ss.). Probablemente, desde esta perspectiva, estos primeros cristianos se denominaron a sí mismos los "santos" (Act 9, 13.32.41; 26, 10; Rom 15, 25 ss.; 1 Cor 16, 1; 2 Cor 8, 4; 9, 1.12; Eph 2, 19); una denominación que también se apropiaron los cristianos provenientes del paganismo (Rom 1, 7; 12, 13; 16, 2.15; 1 Cor 1, 2; 6, 1 s., etc...)[12]. Esta tipología neotestamentaria del "pueblo de Dios" —incluida ya en la denominación de "comunidad (de Dios)"— (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) se encuentra especialmente desarrollada y valorada en sus aplicaciones morales en Heb 3, 7 — 4, 13[13]; pero ya en 1 Cor 10, 1-13 constituye el fondo de las consideraciones de San Pablo (vide también 1 Pet 2, 5.9 s.).

Aunque la joven comunidad vivió al principio en estrecha relación con la vida religiosa y cultual de los judíos, reuniéndose en el templo (Act 2, 42 vide 3, 1 ss.; 5, 20 s. 42) y conservando durante largo tiempo (por lo menos la comunidad judeo-cristiana formada alrededor de Santiago) las formas de vida judías (Act 21, 17-26; Gal 2, 11-14), no se sentían en modo alguno como una "secta" judía. La profesión de fe en Jesús, el Mesías, la fidelidad a la doctrina de los apóstoles, la fracción del pan (eucaristía con comida de la comunidad)[14], las reuniones religiosas en las casas particulares y la oración en común (Act 2, 42.45; 5, 12) le dan el

[12] Respecto a esta denominación, su sentido escatológico y su aplicación vide R. ASTING, *Die Heiligkeit im Urchristentum* (1930) 133/89; O. PROCKSCH en ThWB I, 107/10; DAHL, *o. c.*, 186 s.; CERFAUX, *o. c.*, 91-108; H. KOSMALA, *Hebräer —Essener— Christen* (1959) 50-62 (relación con Qumran).

[13] Vide E. KÄSEMANN, *Das wandernden Gotteswolk* (1939); F. J. SCHIERSE, *Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (1955).

[14] J. GEWIESS, *Die urapostolische Heilsverkündignung nach der Apg,* (1939) 146/57; PH-H. MENOUD, *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie*: RHPhR 33 (1953) 21-36.

carácter de una comunidad peculiar de fe y de culto. De ahí provienen también vigorosos impulsos morales para la vida práctica. Recordando el mandamiento del amor del Señor vivían en fraternal unión, poniendo en práctica esta unión mediante voluntarias donaciones de sus bienes, de lo que nació una especie de comunidad de bienes (vide § 23). Las primeras persecuciones estrecharán aún más la unión de la comunidad (4, 23-31; 8, 1-3; 12, 1-23). Aunque no faltaron divergencias y tensiones internas, como puede apreciarse de los relatos de los Hechos de los Apóstoles, estas disensiones (las "murmuraciones de los helenistas contra los hebreos" con motivo del socorro a los pobres —6, 1; y posteriormente la cuestión sobre si los creyentes, provenientes del paganismo, debían antes ser circuncidados y sometidos a la observancia de la ley mosaica —c. 15—) pudieron ser superadas sin que se viniese abajo la trabazón interna de la comunidad.

Parece que los "helenistas", de cuyas filas salieron los "siete diáconos" (Act 6, 1-6), captaron más clara y vigorosamente la novedad y peculiaridad de la profesión de fe en Cristo, y consiguientemente de la nueva comunidad religiosa. La acusación contra San Esteban de haber hablado contra el templo y la ley (6, 13), si se tiene en cuenta la referencia de San Esteban a las palabras de Jesús respecto a la destrucción del templo (6, 14; vide Mc 14, 58 par.; 15, 29 par.; Ioh 2, 19) y el discurso mismo de San Esteban en que ataca radicalmente los sacrificios y el culto del templo, no estaba en el fondo carente de fundamento. En este círculo helenístico-cristiano se señaló más vigorosamente la línea de separación con el judaísmo.

En todo caso la joven cristiandad era, desde el principio, un movimiento comunitario y no debe infravalorarse el influjo formativo que esta vida comunitaria ejercía sobre cada uno de sus miembros. Por doquiera puede constatarse la seriedad moral de la Iglesia primitiva, trátese de grupos judeo-cristianos, estrictos observantes de la ley (Act 21, 20; vide también 15, 5: antiguos fariseos), de grupos helenistas o de grupos de cristianos provenientes de la gentilidad. Estos últimos grupos pueden en cierto modo compararse con muchos grupos religiosos, asociaciones cultuales y conventuales del paganismo de entonces. Se ha afirmado frecuentemente que el cristianismo (helenístico) tiene un estrecho parentesco con los misterios paganos y que ha tomado elementos esenciales de sus concepciones religiosas (culto al

Kyrios, piedad sacramental). Pero los argumentos aducidos son en general poco consistentes [15] y su debilidad aparece sobre todo en el orden moral. Ciertamente algunos misterios no estaban totalmente desprovistos de un influjo sobre la moral [16], pero difícilmente puede decirse de ellos que aportasen una consciente formación moral. "En la escala de las exigencias morales el cristianismo y los misterios se contraponen como dos mundos distintos, entre los que no se establece ninguna viviente relación o corriente vital" [17].

La idea comunitaria de la comunidad primitiva de Jerusalén fue también cultivada y promovida en las comunidades paulinas, en su mayor parte étnico-cristianas, fundamentalmente por mérito personal de este hombre extraordinario. Y ciertamente tal unión no era una cosa fácil. La primera epístola a los corintios nos da una idea de la dinamita de la discordia que en algunas ocasiones amenazaba con volar la unidad de las nuevas comunidades: Las diversas facciones que se habían formado en esta comunidad, extraordinariamente viviente, —cada partido se apoyaba en una destacada personalidad de la Iglesia primitiva (1, 12)— debieron ser tratadas por San Pablo con extraordinaria paciencia, prudencia y espíritu de fe hasta conseguir apartarlas de su modo de pensar puramente "carnal" (3, 1 ss.). El deficiente amor fraterno, agudizado por las diferencias sociales se hacía sentir incluso en las reuniones del culto y obstaculizaba una digna celebración de la "cena del Señor" (11, 17-43). Finalmente los extraordinarios dones del Espíritu, los carismas, causaron también en la comunidad inquietudes y disensiones (c. 12-14) [18]. Lo más doloroso para el Apóstol era el hecho de que también en torno a su persona se encendían los espíritus. En este punto lo más dificultoso para San Pablo era desarmar a sus enemigos personales, conservando al mismo tiempo una auténtica relación apostólica y paternal con

---

[15] Entre la abundante bibliografía vide G. KITTEL, *Religionsgeschichte und Urchristentum* (1932); K. PRÜMM, *Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 vol. (1935); H. RAHNER, *Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien*: Eranos-Jahrbuch 11 (1944) 347-449; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II (1950) 651/72.

[16] Vide J. LEIPOLDT, *Der Sieg des Christentums über die Religionen der alten Welt*, en *Festgabe für L. Ihmels* (1928) 49 ss.; G. KITTEL, *o. c.*, 115; K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (1943) 296 s.; 323/26.

[17] H. RAHNER, *o. c.*, 384.

[18] P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zu paulinischen Eucharistie-Auffassung* (1960).

toda la comunidad (vide 2 Cor). En otras ocasiones las intrigas de los judaizantes intentaban destruir su obra (Gal) o doctrinas peligrosas ponían en peligro la pureza de la fe (Col). A pesar de todo San Pablo no solamente consiguió consolidar y conservar la unidad interna de las comunidades, sino también despertar una conciencia colectiva cristiana de unidad entre todas las "comunidades de Cristo" (Rom 16, 16). El pensamiento de que los cristianos son un nuevo pueblo, una "tercera" generación [19] no surgió en una época tardía, ni corresponde a un grado de evolución posterior; ya San Pablo separa la celebración eucarística cristiana del culto judío y pagano (1 Cor 10, 14-22) y exhorta a sus cristianos a no dar escándalo ni a los judíos, ni a los griegos, ni tampoco a la "Iglesia de Dios" (1 Cor 10, 32). Sus visitas personales, sus mensajeros y sus cartas mantenían viva la comunicación entre todas sus comunidades misioneras, y como señal de unión con la comunidad de Jerusalén, organizó San Pablo la gran colecta, a la cual se había comprometido ante los jefes de la iglesia de Jerusalén (Gal 2, 10) y cuya realización impulsó con toda la autoridad de su personalidad (1 Cor 16, 1 ss.; Rom 15, 26) y con profundos motivos religiosos (Rom 15, 27; 2 Cor 8-9). El mismo llevó personalmente a Jerusalén el importe de la colecta, a pesar del peligro que esto suponía (vide Act 21, 10-17; 24, 17).

Pero cada comunidad conserva su importancia y sentido propio. Ella es la "materialización" y representación de la "comunidad de Dios" en el lugar concreto donde se desarrolla su vida. Por ello en la carta que escribe a los corintios se dirige San Pablo a la "comunidad de Dios, que se encuentra en Corinto" (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1) [20]. Por esto mismo, en las cartas de San Pablo las transiciones de la comunidad particular a la Iglesia universal aparecen a veces sin solución de continuidad como en 1 Cor 12, donde se aplica la imagen del cuerpo primeramente a la comunidad de Corinto y a sus carismáticos, mientras en el versículo 28 parece tener ante sus ojos a la Iglesia universal [21].

---

[19] Vide A. v. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, I (1924) 259/89.

[20] Vide A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930) 104 s.; K. L. SCHMIDT, *art.* εκκλεσια : ThWB III, 508; 538 s.; WIKENHAUSER, *Kirche*, 4 ss.; CERFAUX, *o. c.*, 143 ss.; U. WICKERT, *Einheit und Eintracht der Kirche im Präskript des ersten Korintherbriefes*: ZNW 50 (1959) 73-82.

[21] Vide WIKENHAUSER, *Kirche*, 77 s.; 88 ss.; 143 ss.; en contra, CERFAUX, *o. c.*, 147 s.

Un elocuente ejemplo de la preocupación por la pureza moral de la comunidad es la expulsión del incestuoso de la comunidad de Corinto (1 Cor 5). San Pablo se indigna de que sus cristianos soporten en sus filas a un hombre, que es condenado incluso por el paganismo: "¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa? Expulsad la vieja levadura para que seáis nueva masa" (v. 6 s.). Los cristianos no pueden ni deben salir de este mundo en que viven también hombres impuros, codiciosos, rapaces e idólatras; pero, si algunos hermanos en la fe se comportan de esta forma, se deben romper las relaciones con ellos. La conclusión de San Pablo es: "Alejad de vosotros al malvado".

A San Pablo le corresponde también, como a ningún otro, el mérito de haber fundamentado y profundizado teológicamente esta idea de la unidad de los cristianos. En la base de toda su teología de la comunidad está el bautismo, que comunica a todos el Espíritu, el mismo Espíritu. Todos —judíos o griegos, esclavos o libres, hombres o mujeres— son "uno solo en Cristo Jesús" (Gal 3, 28). Mediante el único Espíritu, el bautismo forma un único cuerpo, el Cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 13.27). Estos pensamientos son utilizados en su significación moral también en Rom 12, 4 ss. y Col 3, 11 ss. En las epístolas de la cautividad (Col y Eph) la imagen del Cuerpo de Cristo alcanza un ulterior desarrollo mediante la concepción de Cristo-cabeza [22]. En la epístola a los efesios la teología de la Iglesia adquiere un desarrollo particular y una orientación concreta a la parénesis étnico-cristiana. Los paganos de antes, que ahora, según el grandioso designio de salvación de Dios, han sido agregados al antiguo pueblo de Dios, son exhortados en los siguientes términos: "proceded cada uno según vuestra vocación, con toda humildad, mansedumbre y con longanimidad, soportándoos los unos a los otros con caridad, mostrándoos solícitos por mantener la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz: *un* solo Cuerpo y *un* solo Espíritu..." (4, 1 ss.) [23].

---

[22] Vide además de la bibliografía citada: E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi* (1933); E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, 2 vol. (1936); E. PERCY, *Der Leib Christi in den pln Homologumena und Antilegomena* (1942); L. MALEVEZ, *L'Eglise, Corps du Christ*: RSR 32 (1944) 27-94; J. A. T. ROBINSON, *The Body* (1952); H. SCHLIER, *Corpus Christi*: RAC, III, 437/53; P. BENOIT, *Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité*: RB 63 (1956) 5-44; J. REUSS, *Die Kirche als «Leib Christi» und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*: BZ 2 (1958) 103/27; E. SCHWEIZER, en ThLZ 86 (1961) 161/74; 241/56.

[23] Vide F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche* (1955); SCHLIER,

La representación de la Iglesia mediante la imagen del Cuerpo, que recibe de Cristo-cabeza la vida y el crecimiento y es conservado y conducido por Cristo (4, 16), está completada por otras imágenes, no menos significativas. La Iglesia, integrada por judíos y paganos, es una ciudad de Dios (2, 19), un edificio de Dios, un templo santo (2, 20 ss.); la unión "matrimonial" entre Cristo y la Iglesia es presentada a los esposos cristianos como modelo de unión conyugal (5, 22-23). "Un Señor, *una* fe, un bautismo" (4, 5). Estas palabras resuenan como golpes de martillo con los que los predicadores de la Iglesia primitiva forjan la unidad interna y externa de las comunidades.

También la primera epístola de San Pedro presenta a los paganos bautizados una parénesis no individualista. San Pedro utiliza la imagen del templo santo y del sacerdocio santo (2, 1-10). Apela al honor cristiano de sus lectores. Mediante sus buenas obras deben hacer enmudecer la estulticia de los necios que calumnian a los cristianos (2, 15). Con todo ello se va formando una conciencia colectiva cristiana, que no se apoya en instituciones o costumbres humanas, sino en la elección de Dios. La lucha contra las doctrinas erróneas reforzó esta unidad interior, como lo demuestran las epístolas de San Juan. Los "anticristos" han salido ciertamente de las filas de los creyentes, pero interiormente nunca han pertenecido al grupo de los creyentes; "de nosotros salieron, mas no eran de nosotros; pues si de nosotros hubiesen sido, hubieran permanecido con nosotros; pero de esta forma debía manifestarse que todos ellos no son de nosotros" (I Ioh 2, 19). Finalmente la organización exterior, cada vez más vigorosa, estimula también a la comunidad; a cristianos bien instruidos y de probada fidelidad se les encomienda oficialmente no solo la predicación de la palabra divina, sino también la formación moral de la comunidad (vide las epístolas pastorales). De este modo se va formando aquella actitud de espíritu, respecto a la "Iglesia" que puede ya denominarse "católica": "debes saber cómo hay que portarse en la casa de Dios, que es la comunidad (ekklesia = = Iglesia) del Dios viviente, la columna y sostén de la verdad" (1 Tim 3, 15).

¿Se dejaron sentir en el mundo de entonces estos impulsos

Der Brief an die Epheser (1957) 90-96; P. POKORNY, *Σῶμα χριστοῦ im Epheserbrief*: EvTh 20 (1960) 456/64: C. COLPE, *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief*, en: *Judentum, Urchristentum* (Festschr. für Jeremias. 1960) 172/86; R. SCHNACKENBURG, *Gestalt und Wesen der Kirche nach dem Epheserbrief*: Catholica 15 (1961) 104/20.

morales del joven cristianismo? La seriedad moral, el amor fraterno, la castidad, el amor a la paz y la capacidad de sufrimiento de los cristianos contribuyeron no poco al triunfo del cristianismo, pues esta callada predicación, a la larga, se impone a toda calumnia y opresión. En estos puntos superaba el cristianismo a todas las fuerzas morales de aquel tiempo. "El vigoroso movimiento ético, que a través de la nueva filosofía se extendió por el mundo pagano está sobrepujado por el cristianismo, de modo semejante a como este superaba a las religiones de los misterios" [24].

§ 20. La espera de la parusía y su influencia en la vida moral

Según la fe de la Iglesia primitiva, Jesús es no solamente el Mesías, que ya ha venido, sino también el Salvador y el Juez que ha de venir. Solamente cuando Jesús aparezca sobre las nubes del cielo con poder divino (parusía) [25] llevará su obra a cumplimiento. Esta expectación de la parusía, ¿ha aportado también vigorosos impulsos morales a la Iglesia primitiva? La expectación de una próxima victoria de Cristo sobre todas las fuerzas del mal aún operantes en el mundo, ¿ha conferido un carácter peculiar a la visión del mundo y a la conducta moral de los primeros cristianos?

De hecho M. Werner (vide bibliografía) considera la férvida expectación escatológica de la Iglesia primitiva como el factor decisivo de aquella época. Solamente con la helenización del cristianismo se operó en este punto un cambio decisivo, el cual trajo también consigo el establecimiento de la doctrina religiosa dogmática. Las tesis de los escatologistas (A. Schweitzer, J. Weiss y otros) perduran aún. Sin embargo, la obra de M. Werner ha sido objeto de numerosas críticas. También es discutible (vide Cullmann, Gnilka) la tesis de E. Grässers, según el cual la "tardanza de la parusía" había dado lugar a una problemática, a la que la Iglesia primitiva dio diversas res-

[24] K. Müller-H. v Campenhausen, *Kirchengeschichte*, I, 1 (1941) 107; también A. v. Harnack, *o. c.*, 226 ss.; K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, I (1951) 134 ss.

[25] "Parusía" es una palabra técnica para significar la aparición "en poder" de una divinidad o la llegada gloriosa de un césar o de una potestad civil (principalmente a una provincia). Por ello esta palabra es empleada para significar la venida de Cristo *en poder* (Mt 24, 3.27). Vide Bauer, *Wörterbuch*, 1, 248 ss.; Oepke, *o. c.*

puestas, algunas de ellas incluso fácilmente constatables en los Evangelios sinópticos. San Lucas quería ciertamente hacer pasar a un plano secundario la cuestión del tiempo de la parusía (vide Lc 17, 20 s.; 19, 11; 21, 7.24 al fin; Act 1, 7 s.) y destacar el desarrollo y misión de la Iglesia. Pero ello solo es una consecuencia de la enseñanza de Jesús, el cual no fijó la hora de la parusía.

En los Hechos de los Apóstoles apenas se encuentra un influjo inmediato del pensamiento de la parusía sobre la vida moral de la comunidad primitiva. Pero debe tenerse en cuenta que este escrito nos da a conocer muy poco de la "doctrina de los apóstoles" (2, 42) y que más bien es un libro de viajes misioneros. Las palabras del ángel en la ascensión del Señor nos dan, sin embargo, un indicio de la intensidad del pensamiento de la parusía incluso en la comunidad de Jerusalén: "Este Jesús, que ha sido quitado de entre vosotros para ser elevado al cielo, así vendrá, de la manera que le habéis visto irse al cielo" (Act 1, 11).

Se ha considerado este relato, transmitido solo por San Lucas, de la ascensión corporal de Jesús a los cuarenta días después de la resurrección (Lc 24, 50 s.; Act 1, 4-12), como resultado de una tradición posterior o marginal o de especulaciones teológicas. Según algunos, los discípulos de Jesús o un grupo de ellos (galileos) identificaron originariamente la parusía y la resurrección. Pero en la narración de los Hechos encontramos juntos a los discípulos de Galilea y de Jerusalén y la parusía pertenece, como se prueba por otros lugares (vide postea), al kerigma apostólico primitivo [26].

En un discurso misionero de San Pedro al pueblo (2, 20 s.) y en el discurso del mismo apóstol a Cornelio y a su familia (10, 42) se habla expresamente de la segunda venida de Jesús y de sus funciones de Juez al final de los tiempos. Ambas cosas no son solamente un contenido doctrinal, sino también un motivo para mover a la conversión y a la fe en el Señor exaltado a la diestra de Dios. Hablando a los judíos puede San Pedro presuponer las ideas escatológicas comunes y debe solamente destacar que Jesús es el Mesías que "ha sido asumido por el cielo (después de su resurrec-

---

[26] Vide J. GEWIEß, *Die urapostolische Heilsverkündigung*, 31-38; respecto a la ascensión de Jesús, vide P. BENOIT, *L'Ascension*: RB 56 (1949) 161-203; IDEM en: *Bibellexikon*, editado por H. Haag (1956) 714/19.

ción) hasta la restauración de todas las cosas", y que Dios enviará al final de los tiempos, inaugurando así el "tiempo de la paz" [27]. Pero precisamente estas ideas constituían un motivo fundamental para estimular a los judíos al arrepentimiento y a la conversión (v. 19) y a someterse al Mesías-Profeta anunciado por Moisés (v. 22 s.). Ante los paganos la mención del futuro "Juez de vivos y muertos", tiene ciertamente la finalidad de presentarles la seriedad de la decisión que deben tomar. El pensamiento del juicio era parte integrante de la predicación misionera primitiva dirigida a los paganos (vide 1 Thes 1, 10; Act 17, 31). De esto puede deducirse que el pensamiento de la parusía era también utilizado en las exhortaciones a la comunidad, no precisamente como amenaza, sino como motivo de estímulo y aliento. Por lo demás esta acentuada orientación escatológica encontró su expresión sobre todo en el culto. Un claro testimonio de ello es la antigua invocación, originaria de la liturgia palestino-aramea: "Maranatha" ("¡Señor nuestro, ven!") (1 Cor 16, 22; Act 22, 20; Didaché 10, 6) [28].

En las epístolas de San Pablo la expectación de la parusía es un vigoroso motivo que ejerce su influencia no solamente sobre el tono y la fuerza, sino también sobre la naturaleza de las exhortaciones respecto al modo de conducirse en este mundo, aún no restaurado totalmente. Algunos investigadores católicos conceden que San Pablo en sus primeras epístolas a las comunidades cristianas contaba seriamente con una próxima venida del Señor, pensando que él mismo personalmente y una parte de sus destinatarios experimentarían en vida esta acción salvadora y liberadora de Dios [29]. La añoranza de esta hora daba alas a la expectación del Apóstol, aunque este también era consciente de la incertidumbre de esta hora (1 Thes 5, 1 ss.) y frena una expectación demasiado segura o localizada en una proximidad exagerada (2 Thes 2, 1-12).

---

[27] Con ello quiere significarse el tiempo mesiánico, que otorga al pueblo de salvación el "descanso" (vide Heb 3, 18-4, 11) o la "tranquilidad". Vide Aboth IV, 17 (citado en BILLERBECK, II, 626). Juntamente con esto se esperaba también una renovación de la creación y un restablecimiento de todas las cosas. F. MUSSNER, en ZThK I, 708 s.

[28] Vide K. G. KUHN en ThWB IV, 470/75: G. BORNKAMM, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*: ThLZ 75 (1950) 227/31; J. A. T. ROBINSON en JThST 4 (1953) 38-41: de modo distinto C. F. D. MOULE en NTS 6 (1957/58) 307/10.

[29] Vide TILLMANN, *o. c.*, 46-93; GUNTERMANN, *o. c.*, 34-85; J. SICKENBERGER, *Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer* (1932): O. KUẞ, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (1940) para 1 Kor 7, 2535; MEINERTZ, *Theol.*, II, 215/17; B. RIGAUX. *o. c.*, 222/27.

En este pasaje enseña San Pablo que antes de la aparición de Cristo, en la parusía, debe sobrevenir la "defección" y debe manifestarse el "hombre de la impiedad" (el anticristo), el cual ahora está contenido por un impedimento o por alguien que impide su manifestación. Quién sea este o en qué consista el impedimento, que retiene al anticristo, no podemos decidirlo (comúnmente los investigadores apuntan el imperio romano)[30].

El pensamiento de que la parusía no está lejos y de que el tiempo de la tribulación que ha de precederla acrecentará las angustias terrenas, ha agudizado el consejo del Apóstol sobre la virginidad (1 Cor 7, 25-31). Según su principio general de prudencia pastoral —"cada uno debe permanecer en el estado, al cual Dios le ha llamado" (v. 17.20)— el Apóstol no desea que los esposos disuelvan su matrimonio; pero aconseja a los no desposados que no contraigan matrimonio, para no sufrir "tribulación por la carne", esto es, por el hombre exterior.

La determinación del nivel de la "temperatura escatológica" de este pasaje depende de cómo se traduzcan los versículos 26 y 29. El adjetivo que acompaña al sustantivo "tribulación" ¿significa "presente" o "(inmediatamente) inminente"? Ambos sentidos son posibles en San Pablo, tanto desde el punto de vista filológico como según la acepción común de la palabra. Por tanto las opiniones de los exegetas continúan aún hoy día divididas. En el primer caso San Pablo pensaría en la presente y breve aflicción de este "eon"; en el segundo, en la futura y fructífera tribulación final. En ambos casos el sentido escatológico no es muy distinto. También respecto al versículo 29 puede plantearse la cuestión de si el tiempo que precede a la parusía debe entenderse como "breve", "abreviado" o "condensado" (= grave de contenido)[31]. Pero en cualquiera de las interpretaciones —tanto respecto al versículo 26 como respecto al 29— no puede negarse la expectación de una

---

[30] Vide J. SCHMID, *o. c.*; además B. RIGAUX, *o. c.*, 259/80.

[31] La expresión se encuentra en algunos manuscritos de los Hechos (Act 27, 15). Vide LIDDELL-SCOTT, *Lexicon*, II, 1735. La interpretación últimamente mencionada se encuentra en DELLING, *o. c.*, 89 s.; L. NIEDER, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den pln. Gemeindebriefen* (1956) 54-58; 133 s.

próxima parusía, si es que las expresiones empleadas por San Pablo tienen un sentido escatológico.

San Pablo declara con suficiente claridad que el consejo de la virginidad es solamente su opinión personal (v. 25); pero la hora de la historia de la salvación y la proximidad de la parusía modifican la perspectiva y San Pablo saca conclusiones fundamentales y generales respecto a la postura del cristiano ante las cosas terrenas. Estas cosas pierden ya su importancia y el cristiano debe adoptar ante ellas una cierta reserva. Quienes tienen esposa deben vivir como si no la tuviesen, los que compran algo como si no lo poseyesen; los que "usan del mundo"; como si no sacasen provecho de ello, "pues la apariencia de este mundo pasa" (v. 29-31).

Pero San Pablo ha reaccionado enérgicamente cuando se han sacado falsas consecuencias de la proximidad de la parusía; así, por ejemplo, en Tesalónica cuando algunos miembros de la comunidad no querían ya realizar regularmente su trabajo cotidiano (2 Thes 3, 6-12)[32]. Prescindiendo de cuestiones particulares, San Pablo emplea de buen grado el pensamiento de la parusía como motivo parenético. En el día del Señor los cristianos deben aparecer "sin mancha" (1 Thes 3, 13; 5, 23; 1 Cor 1, 8; Phil 1, 10). Con ello San Pablo no intenta precisamente amenazar —para ello emplea más bien el motivo de la exclusión del reino de Dios (1 Cor 6, 9 s.)— sino despertar una actitud de gozosa preparación para recibir, moralmente irreprensibles, al Señor (1 Thes 4, 17); pues "Dios no nos ha destinado al juicio de ira, sino a la adquisición de la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo" (1 Thes 5, 9).

En 2 Cor 5, 1-10 y en Phil 1, 21-23 ocupa el primer plano del pensamiento del Apóstol la hora "escatológica" individual, el momento de la muerte personal y el destino después de ella. Esta mutación de la perspectiva, condicionada probablemente por experiencias personales del Apóstol (según 2 Cor 1, 8 ss. un grave peligro de muerte; según Phil 1, 12 la inseguridad

---

[32] Vide M. DIBELIUS, *An die Thessalonicher*, I-II. *An die Philipper* (1937) 56. No se trata aquí de perezosos o vagabundos, sino de cristianos a quienes su actitud escatológica les condujo a este cambio de su vida ordinaria. Vide K. STAAB, *Die Thessalonicherbriefe* (1950); B. RIGAUX, *o. c.*, comentario a este pasaje; C. SPICQ, *Les Thessaloniciens «inquiets» étaient-ils des paresseux*? ThSt 10 (1956) 1-13.

del resultado del proceso) no fue cosa fácil para San Pablo y, sin embargo, rápidamente se sintió penetrado del pensamiento más elevado de "estar pronto con Cristo" [33]. En ninguna parte vemos huellas de posibles inquietudes en San Pablo, con motivo de este retraso de la parusía. La proximidad de la parusía no es, pues, un elemento esencial de la fe escatológica, aunque sea, sin embargo, importante para la motivación moral: son necesarias una vigilancia y preparación constantes, sobriedad y autocrítica, una conducta honesta y correcta (1 Thes 3, 13; 5, 1-11; Rom 13, 11-14; 1 Cor 1, 8; 11, 31; Phil 1, 10). Los cristianos deben "rescatar el tiempo" (Eph 5, 15 s.; Col 4, 5).

El pensamiento de la parusía no es en modo alguno exclusivo de San Pablo. Es más bien un originario patrimonio de la comunidad cristiana primitiva. Según 1 Pet 1, 7, en aquel día de gozo los cristianos que han perseverado aparecerán como oro purificado en el fuego. Esta esperanza debe estimular a los cristianos a una conducta sobria y mortificada (1, 13 s.). Incluso deben alegrarse de tener parte en los sufrimientos de Cristo, para poder alegrarse y exultar en el día de la manifestación de su gloria (4, 13). El autor de la epístola a los hebreos funda también su exhortación a un renovado celo religioso y a la fortaleza en los sufrimientos en la próxima parusía (10, 25-37). El mismo Santiago que utiliza tan pocos motivos específicamente "cristianos" en sus exhortaciones a una fe actualizada en obras, escribe: "Perseverad y esforzad vuestros corazones, porque el advenimiento del Señor está cerca" (5, 8).

En ninguno de estos predicadores se tiene la impresión de que dedujesen de la proximidad de la parusía una "ética de ínterim". La esperanza es viva, pero no obsesionante. La mirada orientada hacia el fin hace a los cristianos peregrinos y extranjeros en esta tierra, pero no les aleja de sus quehaceres terrenos y no les inocula una fiebre apocalíptica. Se puede incluso señalar —como en el último período de la vida de San Pablo— una cierta despreocupación respecto al tiempo de la parusía. ¿Se ha relajado la

---

[33] Vide respecto a este cambio de actitud y al desarrollo de la concepción escatológica de San Pablo: C. H. DODD, N. T. STUDIES (1953) 108/28; para las 2 Cor 5, 1-10, E. B. ALLO, *La seconde épître aux Corinthiens*, (1937) 137/55; 155/60; H. LIETZMANN, *An die Korinther*, I-II (1949) 117 ss., con las añadiduras de W. G. KÜMMELS, 202 ss.; A. FEUILLET, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens*: RSR 44 (1956) 161/92; 360-402; E. E. ELLIS, *II Cor V*, 1-10 en *Pauline Eschatology*: NTS 6 (1959/60) 211/24.

tensión escatológica? ¿Ha tenido lugar una transformación teológica? Esta cuestión es aguda en los escritos de San Juan. En la teología peculiar de San Juan se acentúan sobre todo los bienes de salvación actuales; quien cree, posee ya la "vida eterna" —más brevemente, la "vida"— (Ioh 3, 16.36; 5, 24; 6, 40)[34]. En todo el Evangelio de San Juan se hace mención de la parusía solamente en el capítulo del apéndice —21, 22— (el versículo 14, 3 es discutido). También otros eventos del final de los tiempos (resurrección, juicio final) quedan reducidos a un plano muy secundario.

Algunos autores (sobre todo Bultmann y sus discípulos) quisieran, por tanto, eliminar radicalmente de San Juan estos eventos escatológicos. Según ellos Ioh 5, 28 s. y la alusión al último día en 6, 39.40.44.54; 12, 48, serían solamente añadiduras redaccionales al Evangelio, el cual originariamente no contenía ninguna escatología "dramática" futura. Con toda razón esta opinión, sostenible solamente a base de violentas operaciones de crítica literaria, es rechazada por la mayoría de los exegetas. También en San Juan existe la fe en un futuro escatológico, aunque la perspectiva sea distinta (vide Stählin, Wikenhauser, Oepke).

El cristianismo de San Juan se alimenta con preferencia de la certeza beatificante de haber recibido ya la salvación, de haber alcanzado ya la vida verdadera e indestructible y de vivir, mediante Jesucristo, en una comunión con Dios inefablemente íntima. San Juan sabe perfectamente que este mundo está aún en tinieblas, lleno de pecado y en sombras de muerte; pero con Jesús y en Jesús ha sido ya vencido. ¿Totalmente? No, solo inicialmente en una clara y vigorosa conciencia de elección y de victoria. Pero cuando comienza la lucha, el pensamiento de la parusía y de la plenitud final alcanza de nuevo una importancia mayor. Esto es lo que sucede en la primera carta de San Juan. En ella los maestros del error, que manifiesta e insistentemente ponían en peligro la fe de los cristianos ortodoxos (vide 4, 1.5), son denominados "anticristos" (2.18.22; 4, 3), y su aparición indica que ha llegado la "última hora" (2, 18). Los cristianos ortodoxos, por su parte, no solamente están convencidos de ser iluminados por el Espíritu Santo (vide 2, 20.27) y fortalecidos por Dios mismo (4, 4), sino

[34] Vide F. Mußner, ΖΩΗ. *Die Anschauung vom "Leben" im vierten Ev. unter Berücksichtigung der John-Briefe* (1952) 144 ss.

dirigen también su mirada hacia la parusía, en la cual no quieren ser avergonzados por Cristo (2, 28).

Esta vuelta al primitivo modo de pensar escatológico es explicada por aquellos autores que quieren ver en San Juan una escatología desmitologizada, como una elaboración literaria posterior o como interpolación de un autor extraño, que se habría atenido a la enseñanza primitiva más fielmente que su maestro. Pero quien no intenta ya de antemano utilizar el Evangelio de San Juan como punto de apoyo para la negación de la conciencia escatológica de la Iglesia primitiva, no necesita de estos esfuerzos críticos [35].

El Apocalipsis de San Juan, que tiene tras sí un grupo numeroso de mártires y que espera persecuciones aún peores, está todo él escrito en la perspectiva profética de una próxima catástrofe final, y traspasado por el ardiente deseo de que el Señor venga pronto (vide 1, 3; 3, 11; 22, 7.10.12.20). Pero a pesar de que la espera era ardiente no encontramos en el Apocalipsis ninguna inquietud o reflexión sobre el hecho de que la parusía aún no haya tenido lugar (¡a finales del siglo primero!). Solamente un escrito del Nuevo Testamento se ocupa expresamente de esta cuestión, pero ello es debido a que habían surgido quienes ponían en duda o ridiculizaban la parusía: La segunda carta de San Pedro. La respuesta teológica que San Pedro presenta (para el Señor un día es como mil años y mil años son como un día, 3, 8) desemboca en una exhortación moral: el Señor es magnánimo y quiere conceder a todos ocasión de conversión (3, 9). Con ella se experimenta —en un ambiente quizá moralmente desanimado— algo de la fuerza moral vivificadora de la fe en la parusía.

Si nos preguntamos cuál es, para la moral cristiana, el remanente doctrinal de aquella elevada presión escatológica de la Iglesia primitiva, no nos es lícito considerar aquella actitud simplemente como una manifestación esporádica de aquel tiempo o incluso como una peligrosa corriente apocalíptica. La Iglesia primitiva comprendió la esencial "situación escatológica" del cristiano en este mundo; su peculiar existencia entre la redención ya alcanzada y su perfeccionamiento, todavía por venir; su "status viatoris", no solo en el sentido de su vida terrena y perecedera, sino

[35] Vide R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (1953) 11 ss.; 30 s; 126 s.; 14, 6.

también en el sentido de su peregrinación con la Iglesia, a través de los tiempos, hasta llegar al fin de este "eon" y de este mundo. Con ello destaca —con trazos más fuertes que en la posterior teología escolar— la *historicidad* del hombre y la historicidad salvífica de la Iglesia (como "pueblo de Dios peregrinante"). De ahí nace una *actitud escatológica* que no coloca los futuros acontecimientos finales en la periferia de la conciencia creyente, sino, por el contrario, los tiene presentes de modo que constituyen una llamada constante a la vigilancia y a la sobriedad; a una conducta responsable en este mundo y a una lucha contra las fuerzas destructoras del mal; a una esperanza viva y a una alegre confianza. El futuro juicio dc Dios, salvación o juicio, determina la presente decisión del hombre; la presente situación recibe un carácter de definitiva decisión para el futuro. Los acontecimientos del fin no son solamente doctrinas recitadas y proclamadas al fin de la confesión de fe, sino también unas comprometedoras verdades que serán reconocidas y experimentadas en toda su trascendencia para cada hombre y para toda la comunidad humana. Ningún cristiano puede sustraerse a su responsabilidad por el desarrollo de la historia, el futuro de la Iglesia y la salvación de los pueblos. El cristiano tiene que cumplir, en su tiempo y en su existencia, vinculada a un momento histórico y según el sentido señalado por el acontecer histórico, las tareas que Dios ha puesto a este tiempo y a él, como hijo de este tiempo. El cristiano no vive en un ámbito suprahistórico o en una esfera privada, separada del restante acontecer del mundo, sino debe operar su salvación en este mundo y en sus circunstancias históricas. Y el cristiano puede hacer esto tan solo como miembro de la Iglesia, comunidad de salvación que, a través de los siglos, va al encuentro de su Señor. Esa comunidad que a la vez, por medio de su mensaje y sus energías de bendición, debe hacer retroceder y vencer los poderes de perdición, reunir a los hombres deseosos de salvación y a los pueblos, someter el universo al señorío de Cristo y cooperar a la instauración del perfecto reino de Dios. En este sentido podrían ser necesarias en nuestros días una renovación y vivificación de la "actitud escatológica", conforme al espíritu de la Iglesia primitiva.

CAPÍTULO 2

LA IGLESIA PRIMITIVA COMO ADMINISTRADORA DE LA HERENCIA DE JESUS

§ 21. La Iglesia y la ley judía. La disputa acerca de la obligatoriedad y significación de esta ley

Jesús había criticado duramente la justicia y las doctrinas legalistas judías. Pero nunca había rechazado la ley en sí misma absoluta y radicalmente (vide § 5). El joven cristianismo debía, por tanto, preguntarse qué postura debía adoptar en lo sucesivo respecto a la ley judía. La cuestión que ahora nos planteamos no tiene, para nosotros, un interés meramente histórico, porque está aquí en juego el problema ético de la ley y la libertad y el teológico del espíritu y de la obligatoriedad moral.

Los miembros de la comunidad primitiva de Jerusalén continuaron externamente viviendo en el marco del judaísmo tradicional. De otro modo ¿cómo puede explicarse que el pueblo no les tuviese por una comunidad apóstata, sino más bien les considerase con benevolencia (Act 2, 47) y que muchos, incluso sacerdotes (6, 7) y fariseos (15, 5), se unieran también a ellos? Pero estos judíos cristianos no conservaban la forma de vivir judía solamente por costumbre o por razones de oportunidad. Según los Hechos de los Apóstoles, San Pedro, en una visión divina, manifiesta sus reparos para establecer relaciones con paganos (10, 10-16), y solo después de la manifiesta efusión del Espíritu sobre Cornelio y su familia (¡don de lenguas!) osa conferirle el bautismo (10, 44-48), creyéndose después obligado a justificar su conducta ante los hermanos de Jerusalén (11, 1-18). Es posible que San Lucas

haya dado particular relieve a este suceso (el cual, según él, debió desempeñar un papel importante en el Concilio de Jerusalén —15, 7-9.14—) para subrayar la directa intervención de Dios en el comienzo de la evangelización de los paganos [1]. El "helenista" Felipe no tuvo ningún inconveniente en bautizar al ministro etíope, el cual probablemente no era un prosélito en sentido pleno, sino solamente un hombre "temeroso de Dios" (8, 26-40). Un ejemplo claro de la estrecha vinculación al judaísmo de la comunidad cristiana primitiva lo encontramos en Act 21, 20-26.

Cuando San Pablo, después de sus notables éxitos misioneros, vuelve a Jerusalén, con una abundante colecta pero acompañado de algunos cristianos provenientes de la gentilidad (vide 21, 16.29), Santiago y otros miembros influyentes de la comunidad le dicen: "Ves, querido hermano, cómo miles de judíos se han hecho creyentes y continúan al mismo tiempo observando estrictamente la ley". Después, para liberarle de todas las habladurías contra él le aconsejan someterse a la práctica del voto del nazireato, lo cual San Pablo aceptó.

Es posible que San Pablo en el ambiente *judío* "se comportase como cumplidor de la ley" (Act 21, 24; vide 1 Cor 9, 20); pero, en cuanto apóstol de los *gentiles* había roto con la ley, tanto personalmente cuanto en sus exigencias para los nuevos cristianos. En el Concilio de Jerusalén impone, a pesar de todas las resistencias, la no obligatoriedad de la ley y de la circuncisión para los cristianos provenientes del paganismo (Act 15; Gal 2, 1-10). En la cuestión, de alcance mayor (no aclarada en el Concilio de Jerusalén) acerca de si los judeo-cristianos que vivían conforme a la ley mosaica podían participar en una mesa común con los cristianos provenientes del paganismo, San Pablo se opone abiertamente a San Pedro en Antioquía y le dice que "la verdad del Evangelio" no permite una conducta ambigua y que la ley, que ya no tiene valor para la salvación, no debe levantarse como un muro de separación entre los dos grupos (Gal 2, 11-14). Es probable

---

[1] Vide M. DIBELIUS (*o. c.*), quien no considera como histórica la narración del llamado concilio de los apóstoles, presentada por los Hechos; opinión parecida defiende E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (1959) 404/10, A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte* (1956) 177/81 defiende lo contrario; P. BENOIT, *La deuxième visite de s. Paul à Jérusalem*: Bibl 40 (1959) 778/96 (a este respecto, vide J. DUPONT, *Les sources du Livre des Actes* (1960), 67-70).

que las llamadas cláusulas de Santiago (Act 15, 20-29; 16, 4; 21, 25) deban su origen a un compromiso en este problema de la convivencia [2].

Por consiguiente, San Pablo no ha negado a los judeo-cristianos el derecho de vivir personalmente según la manera judía. Quizá también entre los "débiles" de Roma (vide Rom 14, 1-15, 3) se alude principalmente a los antiguos judíos que no podían habituarse a no guardar la observancia de determinados días (14, 5) y a la distinción entre alimentos puros e impuros (14, 14-20). San Pablo afirma incluso que se les debe tomar en consideración y no escandalizarles [3]. Solo por parte de los judaizantes, que exigían de los paganos la circuncisión antes del bautismo, se sentía atacado en su mismo nervio, y veía destruido "su evangelio" de la justificación mediante la fe, sin las obras de la ley (Gal 2, 16) y amenazada su labor misionera entre los paganos. Por esto, luchó ardientemente contra estos peligrosos errores a los cuales ya se habían referido los apóstoles en el Concilio de Jerusalén (Gal).

Motivos diversos, personales y teológicos indujeron al gran Apóstol de las gentes a pronunciar juicios muy negativos respecto a la ley mosaica. Después de su conversión de fariseo, celoso de la ley (Phil 3, 5 s.) a discípulo ardiente de Cristo, había reconocido la impotencia de la ley "para ponerla en práctica en la vida" (Gal 3, 21). Ahora, con precisión teológica, predicaba el Evangelio de la gracia salvadora de Dios como un camino de salvación diametralmente opuesto a la ley y a su justificación por las obras. En sus reflexiones acerca de los designios de Dios en la historia de la humanidad, San Pablo considera la ley como una realidad destinada a desempeñar una función directiva solo para un tiempo determinado, es decir, entre Moisés y Cristo. Aunque la ley sea en sí divina y buena (Rom 7, 12), fue dada en el período, sin salvación, entre Adán y Cristo "para aumentar los delitos" (Rom 5, 20) y para "alcanzar conocimiento del pecado" (Rom 3,

---

[2] Vide J. DUPONT, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents* (1950) 67-70; A. WIKENHAUSER, *Apg.*, 174 s.; E. HAENCHEN, *Die Apg.* 410/14.

[3] M. RAUER, *Die Schwachen in Korinth und Rom nuch den Paulusbriefen* (1929), opina que entre los "débiles" se encontraban también muchos cristianos procedentes de la gentilidad. Vide en este punto: J. SICKENBERGER, *Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer* (1932) 283 ss. y otros comentarios.

20). La ley se convirtió en carcelero que aherrojaba a los hombres bajo el poder del pecado y los sujetaba en él (Gal 3, 23). Toda esta concepción está condicionada evidentemente por la perspectiva de la experiencia de la salvación en Cristo: el poder del pecado hacia el cual la ley, buena de suyo, arrastra al hombre, debía mostrar al hombre como "desmesuradamente pecador" (Rom 7, 13) y hacer aparecer claramente la gracia de Dios, que quebranta el poder del pecado y de la muerte y hace posible a todos los hombres una salvación sobreabundante (Rom 5, 15-21). De este modo San Pablo excluye el camino de la justificación por las obras de la ley y ofrece a todos los hombres, judíos o paganos, el camino único de la fe en Jesucristo (Rom 3, 20 s. 28; Gal 2, 16). Así Cristo es realmente para los creyentes y redimidos el "fin de la ley" (Rom 10, 4; vide Gal 3, 24 s.).

Esta doctrina de San Pablo, que considera la ley mosaica como un todo y la presenta, desde el punto de vista de la *historia de la salvación* como derogada y superada, parece estar en contradicción con la concepción *ética* que considera que la voluntad de Dios permanece siempre válida y santa. Pero San Pablo no quiere, en modo alguno, liberar al cristiano, redimido por la sangre de Cristo (por tanto, justificado *solo* por la gracia), de las obligaciones morales. Por el contrario, ahora debe el hombre entregarse espontánea y plenamente al servicio de Dios, al cual pertenece por el bautismo (Rom 6). Por medio del Espíritu que le fue donado, debe mortificar las obras del cuerpo (pecaminoso) (Rom 8, 13), y caminar en el espíritu en el cual vive (Gal 5, 25). El Apóstol habla incluso de la "ley" del espíritu, la cual le ha librado de la ley del pecado y de la muerte (Rom 8, 2), y exige un concreto servicio recíproco en el amor, "porque la ley entera condensa su plenitud en una sola palabra, en aquello de "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Gal 5, 14).

El Apóstol exige, por tanto, que *se haga* la voluntad de Dios; pero este cumplimiento no se realiza en los cristianos como en la antigua ley. El cristiano no está sometido a una multitud de preceptos, propuestos desde fuera e imposibles de cumplir en su totalidad. El cristiano percibe la voz del Espíritu que le impulsa y le capacita para el bien. La "ley del Espíritu" no es un nuevo códice de leyes (reducido al precepto del amor), sino más bien un impulso al bien, proveniente del Espíritu Santo. En Rom 7, 22 s. habla San Pablo, de modo análogo, de una "ley", de una ley buena (en el "nous" del hombre) y de

una ley mala (en los miembros) que impulsa al pecado. Gracias al Espíritu Santo, la "ley" buena prevalece en los redimidos, en la medida en que estos se dejan mover por ese Espíritu.

St. Lyonnet describe la diferencia entre la ley "antigua" y la "nueva" de esta manera: "La primera es espiritual en el sentido de que es *dada* por Dios al hombre como norma de conducta, a la cual debe acomodarse; la ley nueva se cumple y *efectúa* en nosotros por medio del Espíritu Santo. Esta ley es un principio de acción, un nuevo dinamismo interior como evidentemente no podrá serlo la ley tomada en cuanto tal" [4].

Acerca del concepto de libertad en San Pablo que está en estrecha relación con todo esto, véase § 28.

San Pablo llama también "ley de Cristo" a este requerimiento divino presentado a los cristianos, que se cumple ante todo por medio del Espíritu, en el amor (Gal 6, 2) y de quien sigue este requerimiento (mediante la virtud del Espíritu Santo) dice que está "(vinculado) en la ley de Cristo" (1 Cor 9, 21).

No es acertado concebir esta "ley de Cristo" solo como confortamiento interior del Espíritu Santo. El cumplimiento de la misma, en el amor, debe tener presente también la predicación por Cristo del precepto del amor. San Pablo tiene también en cuenta los mandatos explícitos de Cristo (vide 1 Cor 7, 10.25; 9, 14; 14, 37). Es, sin embargo, problemático y discutido en qué medida se pueden encontrar en San Pablo alusiones indirectas a las palabras y preceptos de Cristo [5].

Hay, pues, en San Pablo, luchador ardiente contra todo legalismo (vide también 2 Cor 3, 6), una "lex Christi", que no debe ser considerada como un alejamiento del Evangelio de la gracia, del "puro" cristianismo paulino. Lo decisivo es siempre la comprensión interna de la ley: de si se intenta cumplir la "ley" con las propias fuerzas, conforme al tenor de la letra, teniendo presente las obras y su recompensa correspondiente o si, por el contrario, se debe cumplirla en el amor y la obediencia, con el impulso

---

[4] *O. c.*, 8.

[5] C. H. Dodd, "Εννομος χριστοῦ" intenta ampliar en lo posible el material en este punto. Esto es quizá discutible. Sin embargo, su afirmación fundamental de que la efusión del Espíritu Santo, concedida a cada cristiano, se enmarcaba en las directrices de las enseñanzas de Jesús, debe ser aceptada.

del Espíritu Santo y sin pretender atribuirse a sí mismo el mérito de la propia justificación.

El Evangelio de San Mateo (testigo en este punto del primitivo pensamiento cristiano) presenta claramente a Jesús como el nuevo Legislador. El predicador del Sermón de la Montaña es, para él, el nuevo Moisés, el cual desde la montaña de las bienaventuranzas —como Moisés desde el Sinaí— proclama la voluntad absoluta y santa de Dios, la cual no debe ser cumplida a la manera "farisaica" antigua, sino en un espíritu de amor ilimitado.

Algunos investigadores atribuyen a San Mateo una tendencia a atenuar las afirmaciones de Jesús acerca de la ley. Así, por ejemplo, E. Haenchen respecto a Mt 23 y V. E. Hasler respecto a Mt 15, comparado con Mc 7. Las radicales declaraciones de Jesús, referidas por San Marcos, en lo tocante a lo puro e impuro y acerca de la determinación del carácter moral de las acciones solamente por la intención interior (Mc 7, 15) habrían sido aplicadas por San Mateo solo al caso particular de las manos no lavadas [6]. Estas afirmaciones son muy problemáticas porque San Mateo es propiamente el testigo más destacado del radicalismo de Jesús en el Sermón de la Montaña.

No se puede impugnar que San Pablo, con su radical alejamiento de la ley judía va mucho más allá que Jesús en su posición respecto a ley. Pero esto guarda relación con la situación histórico-salvífica después de la crucifixión y resurrección de Jesús. La muerte expiatoria es ahora el único fundamento de la salvación y la fuerza del obrar moral. Ciertamente sería compatible con esto *el modo de vida* judío-legal (como lo demuestra la praxis de los judeo-cristianos). Pero, en orden a la salvación, ese modo de vivir perdió todo su valor y llevó, al entrar en contacto con los cristianos provenientes del paganismo y que no vivían "según la ley", a dificultades prácticas (incidente de Antioquía). Por eso, antes o después, debía plantearse el problema de la forma de vida judía con sus prescripciones rituales. San Pablo, como ningún otro, ha reconocido y defendido las consecuencias fundamentales que dimanan del camino de salvación, abierto por Cristo, "por medio de la fe sin las obras de la ley".

---

[6] *O. c.*, 20 s. Lo contrario defiende G. BARTH, *o. c.* (en § 5) 80 ss.

Es instructiva también la concepción de la ley en la carta de Santiago. Aunque se sostenga en ella la tesis de que la fe sin obras es muerta (2, 14-26), poniéndose, por consiguiente, aparentemente en contra de las formulaciones de San Pablo (vide § 36), el autor de la carta comparte, en el fondo, la concepción de que la voluntad de Dios debe ser cumplida de una manera nueva, sobre todo en el amor (2, 8 ss.), y habla de la "ley perfecta de la libertad" (1, 25; 2, 12; vide 2, 8). Considera las "obras" no como medio de la justificación, sino solo como complemento necesario y manifestación de la fe. Por tanto, no está muy lejos de la fórmula paulina de la "fe que actúa por el amor" (Gal 5, 6) (vide además § 35). También la primera carta de San Juan habla frecuentemente del "cumplimiento de los preceptos" (2, 3-4; 3, 22.24; 5, 2-3), sin caer, por ello, en un nuevo "legalismo". Rechazar la ley mosaica como *camino para la salvación* no implica, por tanto, un repudio de la ley divina como *norma moral*. Durante mucho tiempo, quedó sin aclarar en la Iglesia primitiva hasta qué punto la ley del Sinaí cumplió esta función y en qué medida fue superada, corregida o concebida de manera nueva por Jesús.

La posterior solución "clásica" de que los cristianos no están obligados ya a la ley judaica, ceremonial o ritual, pero sí a la ley moral (sobre todo al Decálogo), se anuncia ya en Mc 7, 15-23 y, en cierto modo, está propuesta en la carta de Santiago, por cuanto que, aun siendo un escrito en el que se deja sentir fuertemente la influencia de la tradición judaica, inculca grave y severamente las prescripciones morales de Jesús, sin ocuparse, empero, jamás de las prescripciones rituales [7]. Sin embargo, en ningún lugar del Nuevo Testamento se afirma claramente que se deba distinguir entre preceptos morales y prescripciones cúltico-rituales.

No debe aducirse en lo concerniente a esta cuestión, la carta a los hebreos. Esta valora tipológicamente los elementos cultuales del Antiguo Testamento y los pone al servicio de la intención primordial de su autor: mostrar cómo el sumo sacerdote del Nuevo Testamento, Jesucristo, conduce a los elegidos de la Nueva Alianza a la salvación real y efectiva en el santuario celeste. El elemento cultual no es, por tanto, tema sino solo revestimiento tipológico.

En cuanto a las dificultades que en esta cuestión tuvo la Iglesia primitiva, se debe tener presente que a esta —a dife-

---

[7] Vide § 35.

rencia de la Iglesia posterior— se le planteaba, respecto a la ley judía, no solo una cuestión teológica, sino también un problema de relaciones vitales. Se trataba de la forma de vida hasta entonces tradicional de los judeo-cristianos y para estos la "ley" difícilmente podía ser abolida. El problema de la ley inquietó a los judeo-cristianos aún en el siglo II y les llevó en parte al error doctrinal del ebionitismo [8]. Pero también el polo opuesto de un "paulinismo" exagerado, seguido por Marción y sus discípulos, se convirtió en herejía. La Iglesia debía encontrar su camino entre estos dos extremos. Los Padres apostólicos dan respuestas diversas. San Ignacio de Antioquía repudia para los cristianos "la vida a la manera judía", porque ya los profetas vivieron a la manera de Cristo (*Magn.* 8, 1 s.); debemos aprender por tanto a conducirnos según el modo de vivir cristiano (10, 1). San Bernabé explica de manera alegórica las prescripciones legales y cultuales del Antiguo Testamento: eran solamente un yugo constrictivo. "Las ha anulado, por consiguiente, para que la nueva ley de nuestro Señor, que no tiene yugo de coacción, no contenga una oblación preparada por hombres" (2, 6). De este modo se toman en lo esencial posiciones para el futuro: abandono del elemento cultual y adhesión a la ley moral [9]. Pero la vida no podía ser regulada solamente por las prescripciones morales generales del Antiguo Testamento (Decálogo) ni por las pocas indicaciones positivas de Jesús. Así se recurrió (sobre todo en San Ireneo, los alejandrinos) a la ley moral natural. La Iglesia, en virtud de la autoridad divina que poseía, dio también nuevas directrices. De este modo nació un nuevo canon de leyes y virtudes. Este desarrollo fue algo necesario. No es este el lugar para indagar en qué medida están justificados los reproches de los exegetas protestantes, que ven aquí el nacimiento de un nuevo legalismo, en contra de la intención del Sermón de la Montaña, de San Pablo y del Nuevo Testamento en general.

El sentido permanente de este esfuerzo por alcanzar una recta comprensión de la ley es el reconocimiento de la problematicidad

---

[8] Vide H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, (1949) 117-218.

[9] Respecto a los padres apostólicos vide HASLER, *o. c.*, 29 ss. Respecto a la no aceptación de la concepción de la ley, tal como la entendían los "católicos de la primera hora" vide sobre todo las exposiciones de M. GOGUEL y R. BULTMANN (citadas en la bibliografía).

de la "ley" en cuanto tal. La ley es necesaria como expresión y forma estable de la voluntad divina, aunque frecuentemente sean discutibles sus determinaciones particulares. La ley puede ser un buen indicador para su esfuerzo moral, pero también puede conducir a aquel legalismo que precisamente Jesús quería superar. La ley puede dar forma a la vida, pero también destruirla. Por tanto, no debe nunca cesar el examen de su contenido y de su aplicación concreta, ni tampoco el constante examen de la conciencia de los cristianos para ver si la *nova lex Christi* es, para ellos, un carcelero, en el sentido de San Pablo, o más bien, la ley perfecta de la libertad.

§ 22. Las exigencias del seguimiento de Jesús. Iglesia primitiva y ascesis

La llamada de Jesús a su seguimiento, que originariamente fue una invitación a una vida de comunidad con Él en el "discipulado", se convierte pronto en la Iglesia primitiva, en el llamamiento a una adhesión de fe y a una imitación moral de Jesús (vide § 4). A esto se añadirán las exigencias radicales de la pobreza, de la renuncia, del celibato y de la libre entrega al sufrimiento, propuestas a todos los cristianos. Por otra parte, la Iglesia primitiva no olvidaba que Jesús, a diferencia de Juan Bautista, no había renunciado radicalmente al uso del vino (Mt 11, 19; Ioh 2, 1-11) y a los banquetes (Mc 2, 15 par.; Lc 7, 36; 11, 37; 14, 1) y que, sobre todo; le faltaban aquellos rasgos ascéticos que podían esperarse de un "profeta". Tampoco había exigido de todos el celibato, sino solamente de aquellos que "pueden comprender" (Mt 19, 12). Como en la cuestión de la ley, la Iglesia se encontraba en este punto con diversas manifestaciones de Jesús que no permitían resolver unívocamente todos los problemas (vide la cuestión del ayuno, Mc 2, 18 ss., par.)[10]. Pero no cabía dudar de la seriedad de la predicación de Jesús acerca de la penitencia, ni de que su venida iniciaba el tiempo de la salvación.

Por tanto, la Iglesia primitiva debía tratar de ver con claridad cómo debían concretarse las indicaciones de Jesús en la vida práctica. El comportamiento de esta Iglesia primitiva es para nosotros un precioso complemento de las enseñanzas de Jesús y, al mismo tiempo, nos ofrece su ilustración intuitiva. Ciertamente la

---

[10] Vide K. TH. SCHÄFER, "...und dann werden sie fasten, an jenem Tage", en *Snpt. Studien* (Festschr. f. A. Wikenhauser 1954) 124/47.

Iglesia primitiva no nos presenta un cuadro acabado y completo de las exigencias de Jesús. La Iglesia primitiva modificó su comportamiento en varias cuestiones y sus jerarcas expusieron, en parte, pareceres distintos. Pero ello es más bien una señal de que esa Iglesia había comprendido a Jesús para quien la norma suprema del obrar moral no es la ley exteriormente fijada, sino la voluntad de Dios, que, a veces, es difícil de ser conocida y que constantemente ha de ser indagada según las variaciones de las circunstancias y situaciones.

1) El problema de la pobreza

Hay que admitir que, según los relatos de los Hechos, la comunidad primitiva de Jerusalén intentó llevar a cabo una especie de comunión de bienes, en la cual todo "era común" entre los hermanos (4, 32). Pero las siguientes observaciones deben alejar el malentendido del llamado "comunismo" cristiano: *a*) Las aportaciones de los hacendados eran libres. San Pablo echa en cara a Ananías: "¿No era esto (la finca) propiedad tuya y una vez vendida, no quedaba el precio a tu disposición?" (5, 4). Por consiguiente, no había ni una obligación, ni una imposición de renunciar a los bienes propios ni a entregar el importe de su venta en la caja común. *b*) La entrega de los bienes no era tampoco general, no obstante la afirmación de que: "nadie tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común" (4, 32). De ahí que el gesto de José Bernabé (4, 36 s.) es puesto de relieve y alabado de manera particular. *c*) La aportación de cada uno a la bolsa común no estaba motivada por una negación radical del principio de la propiedad privada. Su motivación era el socorro a los pobres de la comunidad. Como aparece en el litigio entre los "hebreos" y los "helenistas", con ocasión de la ayuda a las viudas (6, 1), los pobres eran mantenidos diariamente y esto se consideraba como un "servicio de amor" (διακονια). La comunión de bienes no era considerada como un programa económico. Como tal hubiese fracasado, puesto que la comunidad se empobrecía cada vez más y necesitaba la ayuda y el sostenimiento de las comunidades étnico-cristianas (Gal 2, 10).

Muy distinta era la situación en la comunidad de Qumran, la cual verosímilmente era uno de los grupos fundamentales

de los esenios (vide arriba § 13)[11]. Esta secta se obligaba conforme a sus reglamentos, por tanto constitucionalmente, a la "comunidad de la Tora y de los bienes"[12]. Las indagaciones efectuadas sobre los hallazgos numismáticos de la localidad principal, Khirbet Qumran, y de la comarca vecina, habitada por los esenios, parecen confirmar la efectiva comunión de los bienes en esta secta semejante a las órdenes monásticas[13]. Este no era el caso de los cristianos. Y precisamente estas diferencias indican que es inverosímil que los primitivos cristianos de Jerusalén hayan sufrido la influencia directa de las doctrinas esénicas. Estos cristianos movidos por las palabras de Jesús contra las riquezas y por el precepto de un amor fraterno sin límites se proponían ponerlo fielmente en práctica.

La narración, un tanto idealizada, de los Hechos es obra de San Lucas, el cual en su Evangelio ha recogido también, y en parte, acentuado, las palabras de Jesús contra los ricos (vide § 13). Ya el judaísmo era un terreno propicio para la "piedad de la pobreza". Jesús mismo vivió en la pobreza en su juventud (vide las narraciones de San Lucas acerca de la infancia de Jesús). Pero cuanto había de específico y característico en la conducta de la comunidad primitiva revela claramente la huella del espíritu de Jesús.

En la carta de Santiago se leen amonestaciones severas contra la riqueza, así como también ataques violentos contra los ricos. Los cristianos acaudalados no deben despreciar a los pobres, porque Dios ha escogido a los pobres, según el mundo, para enriquecerlos en la fe y hacerlos herederos del reino (2, 5 s.). La actitud fundamental de este autor frente a la riqueza y la pobreza se agudiza por las tristes experiencias que ha tenido con los ricos,

---

[11] El juicio acerca de las relaciones en Qumran y los motivos para una comunidad de bienes no es aún uniforme, vide S. E. JOHNSON, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*: ZAW 66 (1954) 106/20; CH. RABIN, *Qumran Studies* (1957) 22-36 (hasta cierto grado también propiedad privada en Qumran); E. BAMMEL en ThWB VI, 898 s.; J. MAIER, *Die Texte von Toten Meer*, II (1960) 13 y 86 s.

[12] Regla de la secta, V, 2; vide también FL. JOSEPHUS, *Bell. Jud.*, II, 122 (respecto a los esenios).

[13] En Khirbet Qumran se encontraron alrededor de 250 monedas; ninguna en las cuevas circunvecinas. "De aquí puede deducirse que los miembros de la comunidad no disponían de ningún dinero y que todas las transacciones monetarias estaban centralizadas en Khirbet" (R. DE VAUX. en RB 60 (1953) 560 s.

incluso dentro de la comunidad (vide 2, 2 s. 6 s.; 5, 4 s.). De este modo las amonestaciones de Jesús reciben una nueva confirmación y un nuevo énfasis. El problema social con sus repercusiones en la vida religiosa se hace vivo en el seno mismo de la Iglesia. Santiago no fue el único portavoz de estas ideas en la Iglesia primitiva (vide a este respecto más adelante § 39). Precisamente, debido a la actividad caritativa general, esa Iglesia alcanzó rápidamente un desarrollo considerable.

2) La virginidad

Tampoco en el problema de la virginidad tomó la Iglesia una resolución general obligatoria, que afectase a todos sus miembros o a los predicadores del Evangelio. San Pablo declara resueltamente en su caso como apóstol: "¿Acaso no tenemos derecho a comer y beber? ¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una hermana como mujer, igual que los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefás (mismo)? (1 Cor 9, 4 s.).

No se trata en este capítulo del problema de una vida en virginidad o en estado de matrimonio, sino más bien del derecho al sostenimiento por parte de las comunidades. Por tanto, no se puede concluir directamente de este pasaje que los apóstoles y los "hermanos del Señor" llevasen vida matrimonial. Con el fin de ilustrar su libertad apostólica San Pablo apunta que tiene derecho a la comida y bebida y además a llevar consigo una "mujer". Bajo este término se ha querido a menudo entender solo una ama de casa o una auxiliar misionera. Sin embargo, el vocablo y la expresión usados ("como mujer", no "como ayudante") inclinan a conjeturar que San Pablo pensase realmente en una esposa [14].

El gran Apóstol de los gentiles renuncia espontáneamente a su derecho a un sostenimiento material por parte de las comunidades (9, 12.15.18) e igualmente decide espontánea y personalmente llevar una vida virginal sin matrimonio. Las preguntas planteadas por los corintios acerca del matrimonio y la virginidad (1 Cor 7) colocan a San Pablo ante el difícil cometido de impugnar una continencia sexual, fundada en falsos motivos, y al mis-

---

[14] Vide J. B. BAUER, *Uxores circumducere* (1 Cor 9, 5): BZ 3 (1959) 94-102.

mo tiempo exaltar el ideal de la virginidad. Frente a teorías (¿de inspiración gnóstica?) que propugnaban que "es bueno al hombre no tocar a mujer", San Pablo afirma, con un sano realismo, que los casados no deben abstenerse de sus relaciones matrimoniales durante un tiempo demasiado largo, para no caer en pecados de impureza a causa de la flaqueza de la carne (v. 1-5). También a los no casados les aconseja que es preferible casarse antes que "abrasarse" (v. 9). Pero con esta legitimación del matrimonio cristiano, en el cual no hay nada pecaminoso, no quiere infravalorar el ideal de la virginidad. San Pablo desearía que, a ser posible, todos viviesen como él mismo, pero se da cuenta de que para ello es necesario un carisma especial (v. 7).

Sus razones son genuinamente cristianas, pero no ascéticas en el sentido de que la renuncia a la satisfacción del instinto representase en cuanto tal una vida más santa. Dos ideas, estrechamente ligadas entre sí, impulsan a San Pablo: la expectación de la parusía y la unión íntima con el Señor. Tal vez la idea de que los casados en la hora de la tribulación, que precederá al fin, habrán de sufrir más en el hombre exterior (vide § 20), acentúa el consejo de virginidad. Pero la "motivación profunda, verdaderamente paulina" (v. Campenhausen) es que el no casado se preocupa más de las cosas del Señor: "ser santo en cuerpo y espíritu" (7, 32-34). Es la idea que conducirá a las generaciones posteriores hasta los esponsales místicos: ¡pertenecer solamente al Señor! El motivo de San Pablo tiene un carácter más escatológico: caminar, sin divisiones, al encuentro del Señor. Este mismo motivo, es presentado por San Pablo a todos los corintios: deben ser hallados irreprensibles en el día de nuestro Señor Jesucristo (1 Cor 1, 8).

Ultimamente ha surgido una viva controversia en torno a 1 Cor 2, 36-38. ¿Se trata de un padre con dificultades de conciencia acerca de si debía casar a su "doncella" (= hija), como han mantenido los exegetas hasta el fin del siglo XIX, o se presupone la costumbre, comprobada con seguridad solo en el siglo III y suprimida posteriormente por la Iglesia, según la cual un hombre joven y una doncella convivían en la misma casa *(virgines subintroductae)* en una especie de matrimonio espiritual (con el voto de virginidad)? [15]. En este caso había

[15] Vide una exposición general sobre esta controversia en E. B. ALLO, *Première épitre aux Corinthiens* (1934) 189/94; nuevas opiniones en LIETZMANN-KÜMMEL, *An die Korinther,* I-II (1949) 178 s. Además vide las notas siguientes.

que pensar en un hombre que vacila si debe o no contraer matrimonio con su prometida espiritual, porque él está en "plena madurez". La dificultad para la exégesis tradicional se deriva, tanto de la fuerza de las expresiones (sobre todo el v. 37: "determina firmemente en su corazón", "tener dominio de la propia voluntad"), con las cuales se describe un conflicto interior y un estado de ánimo que difícilmente podría aplicarse a un padre, como también del lacónico consejo "deben casarse" (v. 36 sin indicar un cambio de sujeto). La nueva opinión que asegura que la descripción se refiere a un hombre joven, que es "maduro". tropieza con la dificultad lexicográfica de que el verbo ναμιξειν significa de ordinario "dar estado" (el padre que casa a su hija). Sin embargo, parece que en el griego tardío ese verbo podría emplearse con el significado de "casarse". A eso se añade que las expresiones "tener dominio sobre la propia voluntad", "no tener ningún constreñimiento" son usadas frecuentemente en relación con el deseo carnal [16]. Por otro lado, en favor de la opinión tradicional se invoca la concepción jurídica antigua, según la cual el padre tenía un poder casi ilimitado sobre sus hijas y, por consiguiente, era responsable del matrimonio de estas [17]. Parece sin embargo, que debemos inclinarnos por la interpretación de que en este pasaje se trata de un hombre joven, impulsado por un fuerte instinto. Queda en pie tan solo la dificultad de que no se puede comprobar en aquel tiempo la existencia de unos desposorios espirituales. Por eso en nuestros días se ha abandonado la hipótesis de la existencia de tal costumbre y se interpreta el texto simplemente como si se refiriese a un joven cristiano que se enfrenta al problema del matrimonio. Esta opinión, que cada vez se va imponiendo más, elaborada cuidadosamente por W. G. Kummel y defendida por J. Leal partiendo de la composición del capítulo, podría ser de hecho la solución del problema [18].

---

[16] Vide LIETZMANN-KÜMMEL, comentario a este pasaje; BAUER, *Wörterbuch*, 299; G. SCHRENK, en ThWB III, 60 s. (respecto a θελημα).

[17] Vide ST. LÖSCH, en ThQ 127 (1947) 224; P. KETTER, *Syneisakten in Korinth*? Sobre 1 Cor 7, 36-38 en TrThZ 56 (1947) 175/92.

[18] H. KRUSE, *Matrimonia Josephina apad Corinthios*?: VD 26 (1948) 344/50; D. MARINELLI, *De virginibus en* 1 *Cor. 7, 36-38:* Studii Bibl. Franc. Liber Annuus 4 (1953/54) 184-218; W. G. KÜMMEL, *Verlobung und Heirat bei Paulus* en: *Ntl. Studien für R. Bultmann* (1954) 275/95; H. CHADWICK en NTS (1954/55) 267 s.; J. LEAL, *Super virgine sua (1 Cor 7, 37):* VD 35 (1957) 97-102.

La "libertad para el Señor" es particularmente importante para el misionero. Como San Pablo, así también otros predicadores del Evangelio podían permanecer sin casarse "por amor del reino de los cielos" (vide Mt 19, 12), con el fin de dedicarse infatigablemente a la obra misionera, pero la Iglesia primitiva no les ha obligado a esto. En la "imagen del obispo" (1 Tim 3, 2-7) se presenta solamente el requerimiento de que el obispo sea marido de una sola mujer. Esto supone ya tal vez "un primer paso hacia el ideal de la abstención del matrimonio" (J. Freundorfer)[19]. La visión de San Juan de los 144.000 varones vírgenes "que no se mancharon con mujeres" (Apc 14, 4) no puede ser referida con certeza al ideal de la virginidad, porque puede ser solamente una imagen de los mártires, es decir, de la comunidad cristiana perseguida (vide 7, 2 ss.), que se ha conservado pura de toda la idolatría pagana (= fornicación) y celebrará sus bodas con el Cordero (19, 7 s.; 21, 2.9)[20].

3) El ayuno

Frente a la abstinencia de la comida y de la bebida, el cristianismo primitivo muestra una cierta reserva. Parangonada con la Iglesia del siglo II, en la que la práctica del ayuno se extendió cada vez más, la Iglesia primitiva está más bien dominada por el

---

[19] A veces se interpreta esta disposición en el sentido de que el Episkopus no debía tomar una segunda mujer, aparte de su esposa. Vide M. DIBELIUS, *Die Pastoralbriefe* (1931) 33; v. CAMPENHAUSEN, *o. c.*, 45; en contra B. KÖTTING, *o. c.*; C. SPICQ, *Les Epitres Pastorales* (1947) (comentario a este lugar); J. FREUNDORFER, *Die Pastoralbriefe* (1950) (comentario a este lugar): H. CONZELMANN (en la nueva elaboración del comenario de Dibelius, 1955. pág. 43), hace notar que en las inscripciones sepulcrales se menciona como gloria especial haber estado casado solo una vez, en contraposición a los varios matrimonios de los divorciados. También J. JEREMIAS (en N. T. Deutsch, volumen 9, ed. 1949 comentario al lugar) piensa en la prohibición de volverse a casar después de haberse divorciado.

[20] Así v. CAMPENHAUSEN, *o. c.*, 43 s.; vide también G. DELLING, en ThWB, V, 835; A. WIKENHAUBER, *Die Offenbarung des Johannes* 3 ed. (1959) 112; M.-E. BOISMARD en RB 59 (1952) 161/72. En contra: E. B. ALLO, *S. Jean L'Apocalypse* (1933) (comentario a este lugar), quien, con la mayoría de los Padres y con muchos nuevos exegetas católicos y protestantes, se atiene al sentido literal de las palabras. Vide J. BEHM, *Die Offenbarung des Johannes* (1949); E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes* (1953) (comentario a este lugar).

sentido de la alegría de la salvación [21]. Los primeros cristianos "tomaban el alimento con alegría y simplicidad de corazón" (Act 2, 46). Del ayuno de penitencia y aflicción (vide Mc 2, 18 ss. par.) hay que distinguir el ayuno determinado por motivos particulares, por ejemplo, para acrecentar el valor de la oración [22]. Así los profetas y maestros de Antioquía practicaron un ayuno general antes de enviar a sus primeros misioneros (Act 13, 2 s.). San Pablo y Bernabé durante su viaje misionero imponían las manos, después de orar y ayunar, a los presbíteros de las comunidades designados por ellos (14, 23). Un motivo para no promover formas ascéticas de abstinencia fue la aparición de predicadores judío-gnósticos, quienes imponían tales preceptos por desprecio a la materia y el temor de contaminarse con ella (vide Col 2, 21-23; 1 Tim 4, 1-5). Contra ellos reivindica San Pablo la libertad y la exclusiva pertenencia de los cristianos a Dios, porque estos preceptos provienen del hombre y sirven a la vanagloria (Col 2, 22 s.). Sin embargo, ofrece también otra motivación más profunda: Todo lo que Dios ha creado es bueno y debe ser tomado con hacimiento de gracias, después de ser santificado por la bendición (1 Tim 4, 3 ss.).

4) Ascesis y actitud frente al mundo

No obstante San Pablo no desconoce la necesidad de una ascesis rigurosa. Refiriéndose a las exigencias de su ministerio apostólico afirma: "Quien se prepara para la lucha de todo se abstiene, y eso para alcanzar una corona corruptible, más nosotros para alcanzar una incorruptible". El mismo se compara a un corredor del estadio y a un púgil: "castigo mi cuerpo y lo reduzco a esclavitud" (1 Cor 9, 25-27). Existe también entre los cristianos primitivos una actitud general frente al "mundo", la cual se diferencia tanto de la huida del mundo como del apego a él: desconfianza, porque el mundo es seductor y peligroso. Algunas afirmaciones célebres de San Pablo en las cuales desdeña la alegría y los sufrimientos terre-

[21] La expresión correspondiente es " ἀγαλλιᾶσθαι ": 1 Pet 1, 6-8; 4, 13. Refiriéndose a esto dice BULTMANN en ThWB I, 19 s.: "La expresión es característica para designar la conciencia de la comunidad, que se consideraba como la comunidad del tiempo final, constituida por Dios, como comunidad de la salvación".

[22] Probablemente se explican también de este modo las añadiduras que se encuentran en algunos códices respecto a Mc 9, 29; Act 10, 30; 1 Cor 7, 5.

nos, el ansia por poseer y por los placeres (1 Cor 7, 29-31), suenan exteriormente a exhortaciones estoicas. Pero el motivo escatológico las distancia infinitamente del ideal estoico de la "apatheia". El cristiano no se propone obtener una paz y una impasibilidad imperturbables, sino alcanzar los bienes indestructibles del futuro "eon" (vide también Rom 8, 18; 2 Cor 4, 17 s.). No corre directamente tras los valores de la personalidad, sino quiere conseguir la salvación de Dios. San Juan amonesta: "No améis al mundo ni lo que hay en él... El mundo pasa y también sus concupiscencias; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre" (1 Ioh 2, 15-17). Santiago pone en guardia ante la alegría del mundo, la cual es enemistad contra Dios (4, 4); hay que conservarse "incontaminados del mundo" (1, 27). También según 2 Pet 1, 4 los cristianos deben huir de la corrupción de la concupiscencia del mundo.

Esta visión pesimista del "mundo", precisamente de "este mundo", no es nueva. Estaba ya bastante difundida en los ambientes del judaísmo tardío y en algunas corrientes del helenismo. Si en la Iglesia primitiva no cundió un espíritu de huida del mundo ni se produjo una actitud gnóstico-dualística, ha de atribuirse al "euaggelion", a la buena nueva de la salvación y de la alegría, traída por Cristo, la cual mantuvo viva en la Iglesia primitiva, a pesar de todas las persecuciones y sufrimientos, la alegría de la salvación y la certeza de la victoria. Este mensaje de salvación impregnó toda la actitud moral y encauzó sobre todo las prescripciones positivas, particularmente la del amor. Por celo misionero, por la orientación escatológica, o por la situación actual de lucha en este mundo, dominado aún por el mal, aflora a menudo una actitud ascética. Pero los motivos están sacados positivamente del patrimonio de la fe cristiana.

§ 23. El mandamiento fundamental del amor: su aceptación y desarrollo en la Iglesia primitiva

Jesús ha hecho del doble precepto del amor a Dios y al prójimo el fundamento de su moral. Por tanto podemos preguntarnos: ¿Cómo se refleja este mandamiento en la doctrina y en la parénesis de la Iglesia primitiva?

Ciertamente no encontramos en los escritores del Nuevo Testamento un inmediato reflejo de estas palabras de Jesús. San Pablo explica que todos los preceptos (de la segunda tabla) se compendian en este único: "Amarás al prójimo como a ti mismo"

(Rom 13, 9). A los gálatas escribe: "Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo" (Gal 6, 2). Llevar las cargas debería significar ante todo aceptar las debilidades y las faltas de los hermanos y perdonarles (vide Col 3, 13 s.). Esto era una pensamiento predilecto de Jesús y una aplicación concreta del precepto fundamental. Pero llama la atención que el Apóstol no use la asociación, tan característica en Jesús, de amor a Dios y al prójimo, y que solo raramente hable de amor a Dios (Rom 8, 28; 1 Cor 2, 9; 8, 3; 2 Thes 3, 5). Sin embargo, para San Pablo el amor es sencillamente el valor supremo y está por encima de la "gnosis" (conocimiento) que, en aquel entonces, era tan apreciada (1 Cor 8, 1); es el don más excelente (Rom 5, 5; Gal 5, 22), que supera a todos los demás dones del Espíritu (1 Cor 13).

El entusiasta himno de San Pablo a la caridad, esa "glorificación del amor" (¿compuesto con anterioridad e incluido posteriormente en la carta?), que ha brotado de la pluma del Apóstol [23] no hubiera sido posible sin Jesús; porque el modo en que San Pablo describe aquí el valor, la esencia y el significado permanente del amor es totalmente cristiano. Las comunidades cristianas de lengua griega escogieron intencionadamente la palabra "ágape" para designar el amor cristiano [24]. Su esencia consiste en la falta de egoísmo, en la pura benevolencia, así como en la prontitud de espíritu para soportar y perdonar (13, 4-7). Acerca de la tríada "fe, esperanza y caridad"

---

[23] La forma rítmica y la distribución en estrofas, que recuerdan la poesía hebrea, destacan la peculiaridad propia del capítulo 13 respecto a los capítulos 12 y 14. En todo caso, si se trata de un himno preexistente, su inclusión en este punto es perfectamente acertada. Debe también decirse que "no hay ninguna razón apodíctica para dudar de su origen paulino" (J. HÉRING, *La prem, ép. de s. Paul aux Cor* 115). Para la bibliografía vide H. RIESENFELD, *Etude bibliographique sur la notion biblique d'Agape* (1941); IDEM, *Note bibliog. sur* 1 *Cor XIII:* Nuntius 6 (1952) 47 s.; además G. HARBSMEIER, *Das Hohelied der Liebe* (1952); H. SCHLIER, *Über die Liebe,* 1 Cor 13, en *Die Zeit der Kirche* (1956) 186/93; C. SPICQ, *L'ἀγάπη de 1 Cor 13*: EThL 31 (1955) 357/70.

[24] Esta palabra se encuentra en los Setenta y en la literatura judeo-helenística; en lo que toca al lenguaje pagano-helenístico el uso de esa palabra está comprobado con seguridad solo en Egipto. Vide E. STAUFFER en ThWB I, 34 ss.; A. CERESA-GASTALDO, "ΑΓΑΠΗ" *nei documenti anteriori al N. T.:* Aegyptus 31 (1951/52) 269-306; C. SPICQ, *Agapè. Prolégomènes...* (1955).

(v. 13) se ha escrito mucho. También esta parece ser genuinamente cristiana [25].

También para San Pablo el amor cristiano alcanza su punto culminante en el amor a los enemigos (vide Rom 12, 14-21). El catálogo de virtudes, que se lee en Col 3, 12, menciona expresamente: misericordia cordial, bondad, humildad, benignidad, longanimidad. Estas prescripciones, consideradas a menudo despectivamente como virtudes "pasivas" y como actitud de "debilidad", viven en realidad del mensaje moral heroico y vencedor del propio yo, predicado por Jesús, como lo demuestra el motivo alegado en el versículo siguiente.

En el Nuevo Testamento el amor de sí es concebido no como un límite, sino como estímulo del amor al prójimo. La carta de Bernabé, que coloca el precepto del amor de Jesús entre las diversas prescripciones del "camino de la luz", manifiesta una fidelidad a la intención de Jesús mayor de la que se encuentra en algunos moralistas recientes, cuando dice: "debes amar *a tu prójimo más que a tu propia vida" (19, 5).*

Tampoco Santiago, al inculcar el amor del prójimo, esencia de la "ley regia" (2, 8) apela expresamente a la afirmación de Jesús. Solamente un autor ha comprendido profundamente y expuesto con claridad la unión íntima del amor a Dios y al prójimo: San Juan, el cual en un pasaje parece referirse expresamente a las palabras de Jesús (1 Ioh 4, 21). Los siglos que han seguido no han podido superar a este cantor y predicador del amor de Dios y del prójimo [26].

Partiendo de la perspectiva soteriológica después de la Pascua, San Pablo y los demás predicadores del Nuevo Testamento han fundamentado la valoración del amor, presentada por Jesús, de modo distinto al del Señor. Como paradigma supremo aparecía la acción misericordiosa de Dios para con la humanidad perdida. San Pablo ve una prueba del amor de Dios para con los enemigos en la muerte de Cristo por nosotros mientras éramos todavía pe-

---

[25] Vide E. B. ALLO, *Prem. ép. aux Cor.*, 351/53; MEINERTZ, *Theol.*, II, 196; LIETZMANN-KÜMMEL, *An die Korinther*, I-II, 66-68.

[26] Se menciona expresa o tácitamente el mandamiento del amor en *Did.*, 1, 2; BERNABÉ, 19, 2.5; JUSTINO, *Apol.* 16, 6; Dial. 93. En *Did.* y *Bern.* el mandamiento del amor está enmarcado en la antigua "doctrina de los dos caminos", y junto a él se presentan también otras exhortaciones morales.

cadores (Rom 5, 8.10). Dios no ha perdonado a su propio Hijo, sino que lo ha entregado por todos nosotros (Rom 8, 32). Aquí se encuentra la garantía de que Él nos concederá todo, con Cristo, y aquí se funda la certeza, para el tiempo presente, de que nada podrá arrancarnos del amor a Dios (8, 39). Igualmente aparece patente el amor de Cristo, el cual "le amó y se entregó por Él" (Gal 2, 20). E invita a todos los cristianos: "¡Andad en el amor, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros!" (Eph 5, 2). A los maridos les presenta, como modelo, el amor con que Cristo se entregó a su Iglesia (Eph 5, 25). San Juan sabe bien que un amor de estas características ha entrado en el mundo solo por la intervención de Dios (1 Ioh 4, 10); y deduce de ahí el deber imprescindible del amor fraterno (v. 11).

La efusión del Espíritu llevó también a una profundización de este pensamiento del amor. El amor no supone en primer lugar un esfuerzo moral, sino una transformación interior, que nos es otorgada gratuitamente por Dios. El amor es un alto bien al que podemos aspirar (1 Cor 13, 1-3.8-13) y un fruto del Espíritu *(Gal 5, 22). Según San Juan el amor determina el ser de los hijos* de Dios; ahora bien, la filiación divina se alcanza, no mediante una asimilación moral a Dios, sino renaciendo de Dios (bautismo). El esfuerzo moral viene, por tanto, después de la infusión sobrenatural de la gracia. Para el verdadero cristiano el amor es una fuerza espiritual, un distintivo divino que se debe grabar cada vez más profundamente. El amor cristiano lleva consigo un carácter particular, una característica que le distingue frente al mundo (1 Ioh 3, 10.13 s.; 4, 7 s.); es "amor en el Espíritu" (Col 1, 8). El amor cristiano constituye también la estructura interior de la Iglesia, del Cuerpo de Cristo (Eph 4, 16). Este amor debe crecer constantemente en "sabiduría y en toda discreción" (Phil 1, 9; vide 2 Thes 1, 3).

Con el desarrollo de la vida de la comunidad encontró el amor nuevas y ricas posibilidades de aplicación. Se puede comprobar, en efecto, que la Iglesia primitiva indicó al amor, propuesto por Jesús como estímulo para toda obra buena, finalidades muy concretas. Nos referimos, ante todo, al ya mencionado socorro de los pobres, a la comunión espontánea de bienes en Jerusalén y a la gran colecta de los cristianos de la gentilidad en favor de la Iglesia-madre (vide § 19). Leyendo exhortaciones concretas, como las de Santiago 2, 15 s. y 1 Ioh 3, 17 s., se desvanece la opinión moderna, según la cual el precepto del amor "conforme a su esencia no permite

ninguna determinación positiva" [27]. Pero la Iglesia primitiva no sucumbió al peligro de considerar el precepto del amor como uno más entre tantos. Por lo menos para San Juan no hay más que un nuevo precepto, el del amor fraterno (1 Ioh 2, 7-11), en el cual se compendia toda "la práctica de la justicia" (3, 10), (vide § 33).

Se ha acusado al amor fraterno cristiano de ser una restricción del amor universal al prójimo (vide para San Juan § 34). Una cierta gradación, una diferenciación del sentimiento es ciertamente innegable, pero con ello no queda en modo alguno disminuida la universalidad del amor. San Pablo escribe: "¡Hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe!" (Gal 6, 10), y en 1 Pet 2, 17 se lee: "¡Honrad a todos, amad la fraternidad!" (es decir, a los hermanos cristianos, vide 5, 9). Es natural y legítima en tiempos de persecución, la preferencia concebida a los propios hermanos en la fe, aunque sin olvidar a quienes no profesando la misma fe se encuentran en necesidad.

El cuidado de los pobres (Act 6, 1 ss.; 1 Tim 5, 9 s.) no se reducía al sostenimiento material. Se trataba también de educar a las comunidades en la consideración de los "hermanos más insignificantes" (vide 1 Cor 11, 22; Iac 2, 1-5). A esto contribuyó mucho el culto divino, celebrado en común, con la celebración de la cena y del rito eucarístico. El cuidado de los pobres siguió siendo un blasón honorífico de la Iglesia primitiva. Junto a esto se ejercitaba particularmente la *hospitalidad* [28], costumbre que gozaba de gran estima y era considerada sagrada en la antigüedad. Para la Iglesia primitiva las palabras de Jesús "era peregrino y me acogisteis" (Mt 25, 35) confirieron a esta práctica una motivación más profunda. La hospitalidad alcanzó una importancia mayor también debido a la actividad misionera. Los heraldos de la fe, que peregrinaban de ciudad en ciudad, debían ser sostenidos por las comunidades, si no querían mendigar como los sacerdotes paganos. El elevado "ethos" de esta hospitalidad aparece en 3 Ioh 5-8: "Quien sustenta al misionero se convierte en "cooperador de la verdad" (v. 8). En 1 Pet 4, 8 como ejemplo del amor "que cubre una multitud de

---

[27] BULTMANN, *Theol.*, 562: vide 17 s.: *Jesus*, 97 ss.

[28] En el N. T.: Rom 12, 13; Heb 13, 1 s.; 1 Pet 4, 9; 3 Ioh 5-8; como deber del episkopus: 1 Tim 3, 2; Tit 1, 8; en el caso de las viudas: 1 Tim 5, 10. Vide H. RUSCHE, *Gastfreundschaft in der Verkündigung des N. T. und ihr Verhältnis zur Mission* (1958).

pecados" (4, 8)[29], es aducida la hospitalidad "sin murmuración" (v. 9). Ello seguirá siendo en las épocas siguientes una preocupación fundamental de la Iglesia[30].

Pero el amor exigido por Jesús no debía reducirse a una beneficencia material y a una organización de la caridad. El centro de gravedad residía siempre en la actitud interior y en la actividad espiritual del amor. En lo que toca al perdón fraterno (que San Pablo exige según el Espíritu de Jesús, Col 3, 13; Eph 4, 32) el mismo apóstol, hombre lleno de pasión, nos ofrece un hermoso ejemplo: a aquel miembro de la comunidad, que le ha ofendido grave e injustamente, le deben perdonar y concederle una acogida fraterna, después de su arrepentimiento. En lo que a él mismo atañe, ya le ha perdonado "por amor vuestro, en la presencia de Cristo, para que no seamos víctimas de los ardides de Satanás" (2 Cor 2, 7-11; vide 7, 12). También la corrección fraterna debe ser obra del amor (Rom 15, 14; 1 Thes 5, 14; 2 Thes 3, 15). Igualmente la exigencia de renunciar, por amor, al derecho respira el espíritu del Sermón de la Montaña.

Los pleitos que los fieles de la comunidad de Corinto habían presentado ante los jueces paganos, dieron a San Pablo ocasión para formular estas exhortaciones (1 Cor 6, 1-11). Parece existir una cierta contradicción al reconocer San Pablo primeramente el derecho a la reivindicación y aconsejar una composición por medio del arbitraje de los hermanos cristianos (v. 1-6), y al exigir luego (v. 7-8) la renuncia al derecho: "¿Por qué no preferís sufrir la injusticia? ¿Por qué no el ser despojados?". Pero se trata, como ocurre a menudo en San Pablo, "de un pensamiento ascendente, de una amplificación del pensamiento o de una radicalización de la exigencia sobre la marcha del pensamiento" (E. Dinkler). Esta actitud superior,

---

[29] La sentencia análoga transmitida en Iac 5, 20 es considerada generalmente como cita de Prv 10, 12, aunque en la traducción de los Setenta tiene una literalidad y un sentido diverso. La sentencia es referida generalmente a la fuerza del amor capaz de borrar los pecados (como en el caso de la pecadora en Lc 7, 47). Vide C. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter* (1947) (comentario a este lugar). El mismo pensamiento se encuentra también en 1 Clem 49, 5; 50, 5; 2 Clem 16, 4. La sentencia era usada "probablemente como proverbio o adagio" entre los cristianos. J. MICHL, *Die Katholischen Briefe* (1953) comentario a Iac 5, 20.

[30] Vide v. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, I, 200 ss.; STÄHLIN, en ThWB, V, 23 s.; J. MARTY, *Sur le devoir chrétien de l'hospitalité aux trois premiers siècles*: RHPhR 19 (1937) 288/95.

que no puede llegar a ser objeto dc una legislación eclesiástica general, es expresada por San Pablo por medio de preguntas, que pretenden despertar la conciencia cristiana en sus repliegues más profundos [31].

Todavía se aproximan más a las cnseñanzas del Sermón de la Montaña las exhortaciones a renunciar a las represalias (1 Thes 5, 15; Rom 12, 17; 1 Pet 3, 9). La primera carta de San Pedro (2, 21 ss.) ofrece a los esclavos, con frecuencia injustamente tratados, el ejemplo del Señor, el cual "ultrajado, no replicaba con injurias, y atormentado, no amenazaba".

Las exhortaciones a la bondad, la indulgencia, la discreción, la paciencia, etc... aparecen citadas a menudo en los catálogos de virtudes y no se puede negar que hay en ellos algo de formal, tópico y convencional, tomado de la parénesis pagana y judeo-helenista [32]. ¡Todos los predicadores pagan tributo a los gustos de su época! Pero este hecho no debe ofuscar los motivos cristianos que todo lo sostienen. Lo mismo puede decirse de los catálogos de deberes domésticos, que contienen exhortaciones a los esposos, a los padres, a los hijos y a los esclavos [33]. Pero de estas expresiones generales no se pueden extraer consecuencias amplias para la situación concreta de cada una de las comunidades. Las frecuentes exhortaciones de San Pablo a la concordia tienen su razón de ser (vide § 14). Con particular elocuencia amonesta San Pablo a los filipenses: "Haced cumplido mi gozo, teniendo todos el mismo pensar, el mismo amor, el mismo ánimo, el mismo sentir. No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria; antes, lle-

[31] Vide E. DINKLER, *Zum Problem der Ethik bei Pl. Rechtsnahme und Rechtsverzicht* (1 *Kor* 6, 1-11): ZThK 49 (1952) 167-200; L. VISCHER, *Rechtsverzicht und Schlichtung. Die Auslegungsgeschichte von* 1 *Cor* 6, 1-11 (1955).

[32] Vide A. VÖGTLE, *Die Tugend-und Lasterkataloge im NT* (1936); S. WIBBING, *Die Tugend-und Lasterkataloge im NT und ihre Traditionsgeschichte,* 1959. En este último trabajo, basándose en los textos de Qumran (especialmente 1 QS IV, 3-14) se demuestra que San Pablo estuvo fuertemente influenciado por la costumbre del judaísmo tardío de confeccionar catálogos de virtudes y vicios.

[33] Vide K. WEIDINGER, *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese* (1928); D. SCHROEDER, *Die Haustafeln des NT, ihre Herkunft und ihr theologischer Sinn* (1959). Schroeder ha demostrado contra Weidinger que no se trata simplemente de la adopción de un esquema de la moral helenística popular. Vide también § 27.

vados de la humildad, teneos unos a otros por superiores..." (2, 1 ss.). Y a esto añade el modelo supremo: el desprendimiento y el anonadamiento del Hijo de Dios, que existía en la forma de Dios y tomó la forma de siervo, haciéndose obediente hasta la muerte. La plenitud formal de la exhortación precedente se eclipsa ante la sublimidad de este motivo.

El peligro de dispersarse en exhortaciones particulares queda alejado por la acentuación del amor. En Col 3, 14 se le llama "vínculo de la perfección" y en el elenco de 2 Pet 1, 7 es puesto como cúspide y corona de todo. También la primera carta de San Clemente quería salvaguardar la primacía del amor; después de una amplia exaltación de todas las demás virtudes parece como si le faltase aliento al autor: "Véis, cristianos, cuán grande y maravilloso es el amor, y su perfección no puede ser descrita de un modo exhaustivo" (50, 1).

Capítulo 3

NUEVAS DIRECTRICES Y DECISIONES

§ 24. El nuevo culto y las exigencias de la piedad

Oración y culto son expresiones de la vida religiosa y no pertenecen directamente al ámbito de la moral. Sin embargo, la piedad cristiana está estrechamente vinculada con la moralidad. Por ello debemos también considerar la vida litúrgica y de oración de los primeros cristianos. Nos limitaremos a los elementos nuevos y característicos del culto del cristianismo primitivo y a su irradiación en la conducta moral.

La vida religiosa de los primeros cristianos en Jerusalén se caracteriza, ante todo, por un intenso sentido de unidad. Perseveraban "unánimes" en el templo (Act 2, 46), congregándose en el pórtico de Salomón (5, 12). La vigilancia a que estaba sometida la comunidad por parte de las autoridades judías y los juicios orales de sus jefes —San Juan y San Pedro— contribuyeron a fusionar en una unidad aún más estrecha a los que creían en Jesús, el Mesías. Para sus reuniones particulares, para "la fracción del pan" (2, 46), la eucaristía (en el marco de una comida comunitaria)[1], para el adoctrinamiento por parte de los apóstoles (5, 42) y para la oración (12, 12) se reunían en casas privadas. Después de

[1] La cuestión sigue siendo discutida. Se inclinan por la negativa: A. Steinmann, *Die Apg.* (1934) 40-42; J. Behm en ThWB III, 729; sin decidirse: J. M. Nielen, *o. c.*, 226/31; A. Wikenhauser, *Die Apg.* (1956) 55 s.; a favor de la unión con la eucaristía: J. Gewieß, *Die urapostolische Heilsverkündigung*, 152 y en LthK II 706 ss.; en favor de una interpretación eucarística: M. Meinertz, *Theol.*, I, 132; Ph.-H. Menoud, *o. c.*

la primera liberación de San Pedro y San Juan, elevaron "unánimes" su voz a Dios y, en una oración que nos ha sido conservada (Act 4, 24-30), se pusieron bajo la segura protección de Dios. Reconocieron el designio de Dios en el destino de su "santo siervo Jesús" e imploraron su ayuda para predicar libremente la palabra de Dios, quien acogió la súplica colmando a todos los presentes con el Espíritu Santo (4, 31). Se atribuía, por consiguiente, una eficacia particular a la oración en común (vide Mt 18, 20), en la que se pretendían manifestar experiencias neumáticas colectivas. También cuando Herodes Agripa I encarceló a San Pedro, la oración de la comunidad se elevaba incesantemente hacia Dios (12, 5).

El cuadro de una comunidad, en oración incesante e inflamada por el Espíritu de Dios, nos es descrito también por San Pablo en 1 Cor 14. Aquí aparecen en primera línea fenómenos carismáticos: éxtasis, revelaciones, palabras de edificación. Todo ello tenía lugar dentro del marco del culto divino (v. 13 ss.). No se habla de una lectura de la Biblia, lo cual constituía la parte central del culto sabático de la sinagoga. Y esto no deja de ser significativo ya que es un indicio de que las comunidades cristianas no se inspiraron simplemente en el modelo judío [2]. En estas asambleas el Espíritu descendía sobre algunos miembros de la comunidad, de suerte que estos empezaban a balbucir y a orar en ese modo incomprensible, pero fascinante, que San Pablo designa como "hablar en lenguas" (glossolalia) [3]. Otros eran iluminados por el Espíritu para interpretar este discurso (tal vez palabras especiales; las "lenguas de los hombres y de los ángeles" (1 Cor 13, 1) (v. 26, 28). Otros recibían el Espíritu de la profecía, dirigían a la comunidad palabras de exhortación y de edificación (v. 3) y a veces revelaban lo que estaba oculto (vide v. 26) o profetizaban lo futuro (vide Act 11, 28; 21, 10 s.; también 21, 9). Estas manifestaciones se confieren al culto divino un aspecto extático e irracional, son, para San Pablo, motivo de exhortaciones morales. Desea que los agraciados con el don de "lenguas" hablen solamente cuando haya un intérprete, de modo que la comunidad entera pueda sacar provecho y quedar interiormente "edificada". "Que todo sea para edificación" (v. 26). Este deseo no está formulado en un sentido pietista y sub-

---

[2] Vide W. BAUER, *Wortgottesdienst*, 19; M. GOGUEL, *L'église primitive*, 270 ss.

[3] E. B. ALLO, 1 Cor., 374/84 (con bibliografía); J. BEHM, art. γλῶσσα: ThWB I, 721/26; H. LIETZMANN, *An die Kor.*, 68-71; J. J. MARTIN, *Glossolalia in the Apostolic Church*: JBL 63 (1944) 123/30; J. GEWIESS en LThK IV, 972 s.

jetivista, sino con miras a la formación [4] de aquella comunidad de "Cuerpo de Cristo" (1 Cor 12; Rom 12; Eph 4, 12 ss.), "templo de Dios" (1 Cor 3, 16 s.) y "edificio de Dios" (Eph 2, 20-22). Los cristianos cantan también en sus reuniones salmos, himnos y cánticos espirituales (Col 3, 16; Eph 5, 19).

Otra característica del culto de las comunidades primitivas es su referencia a Cristo. Una de las más antiguas fórmulas de oración, proveniente de la liturgia arameo-palestina, es *marana-tha* (¡Señor nuestro, ven!) (1 Cor 16, 22). Es un testimonio tanto del vivo deseo de la parusía que animaba a los primeros cristianos (vide § 20), como del culto a Cristo. Después de la Pascua los fieles de Cristo no oran solamente según las indicaciones de su Señor, sino oran también a su Señor. Las epístolas del Nuevo Testamento contienen más huellas de "himnos a Cristo" que los que podríamos imaginar a primera vista.

Sin duda hallamos un himno a Cristo, aunque solo en forma fragmentaria, en 1 Tim 3, 16 y Eph 5, 14. Igualmente el célebre canto de alabanza al Señor, humillado hasta la muerte y exaltado a la diestra de Dios, que leemos en Phil 2, 6-11, es una composición litúrgica, compuesta por San Pablo mismo o aceptada por él con algunas añadiduras [5]. También la glorificación de Cristo en Col 1, 15-20; 2, 9-15 pertenece, en su estilo, a estos himnos, notándose más en este caso la mano de San Pablo. Recientemente se tiende a interpretar algunas partes de las cartas como fragmentos de anteriores himnos antiguos [6].

La comunidad cristiana celebra con reverencia el culto al Kyrios por el cual ella se distingue del judaísmo y del paganismo (vide

[4] Vide P. C. TROSSEN, "*Erbauen*": ThGl 6 (1914) 804 ss.; PH. VIELHAUER, *o. c.*; O. MICHEL en ThWB V, 139/47.

[5] Vide L. CERFAUX *Le Christ dans le théologie de s. Paul* (1951) 283/99; J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus* (1951) 130/54 (con amplia bibliografía); M. MEINERTZ, *Zum Verständnis des Christushymnus Phil.* 2, 5-11: TrThZ 61 (1952) 186/92. J. JEREMIAS en: *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, 1953, 152/54; L. KRINETZKI, *Der Einfluss von Is* 52, 13-53, 12 *auf Phil* 2, 6-11: ThQ 139 (1959) 157/93.

[6] Vide R. BULTMANN, *Bekenntnis-und Liedfragmente im I Petr.*: *Coniect. Neotest. XI in honorem A. Fridrichsen* (1947) 1-14; E. KÄSEMANN, *Eine urchristliche Taufliturgie*, en *Festschr. f. R. Bultmann* (1949) 133/45 (Col 1, 15-20); W. NAUCK, *Eph 2-19-22: ein Tauflied?*: EvTH 13 (1953) 362/71; G. SCHILLE, *Liturgisches Gut im Epheserbrief* (Disertación doctoral inédita, Gottingen, 1953); F. L. CROSS, *I Peter - a Paschal Liturgy* (1954); M. E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (1961).

1 Cor 8, 6). San Pablo dice severamente: "¡Quien no ama al Señor, sea anatema!" (1 Cor 16, 22) [7]. No es seguro, pero sí probable, que ya entonces se celebrase el domingo, el día de la resurrección de Jesús [8].

Otro factor influyente en el ámbito de lo moral es la profesión de fe. Se debe distinguir entre el uso litúrgico de la profesión de fe, el doctrinal y el misionero [9]. Pero siempre puede destacarse una línea, que desde ella conduce a la profesión "moral" de la fe. Ya Jesús había impuesto como deber a sus discípulos la confesión valiente de la fe en Él (Mc 8, 38 = Lc 9, 26; Mt 10, 32 s. = Lc 12, 8 s.). Cuanto más vigorosamente la Iglesia primitiva se separaba del ambiente que le rodeaba y más intensamente tomaba conciencia de su autonomía, tanto más destacaba su profesión de fe en Jesús. San Pablo afirma, refiriéndose sin duda a la profesión de fe litúrgica (en el bautismo): "Si confesares con tu boca al Señor Jesús y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Porque con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salvación" (Rom 10, 9 s.).

Se hizo sentir más urgentemente la necesidad de una profesión claramente formulada cuando se trató de impugnar errores, como de los que se nos habla ya en las cartas de San Juan (vide § 33). De este modo el contenido de la fe *(fides quae creditur)* alcanza una importancia creciente.

También el misterio más profundo del culto cristiano, la celebración de la cena del Señor, es fuente de vigorosos impulsos morales.

En Corinto, en las reuniones destinadas solo para los bautizados y celebradas por la tarde, surgieron abusos deplorables. La sagrada institución de Cristo era celebrada en el transcurso

---

[7] G. BORNKAMM, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie:* ThLZ 75 (1950) 227/30 y J. A. T. ROBINSON, *Traces of a Liturgical Sequence in 1 Cor. 16, 20-24:* JThSt 4 (1953) 38-41; C. SPICQ en NovT 1 (1956) 200/04; C. F. D. MOULE, en NTS 6 (1959/60) 307-10.

[8] Los indicios más primitivos son 1 Cor 16, 2; Act 20, 7; Apc 1, 10; al menos en la frase "Día del Señor". Did. 14, 1. Vide C. CALLEWAERT, *La synaxe eucharistique à Jérusalem berceau du dimanche*: EphThLov 15 (1938) 34-73; FOERSTER en ThWB III, 1095 s.; H. RIESENFELD, *Sabbat et jour du Seigneur en NT Essays* (in memory of T. W. Manson, 1959) 210/17.

[9] Vide O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (1949). Este autor enumera cinco razones u ocasiones que motivaron estas fórmulas de fe: bautismo, catecumenado, liturgia, exorcismos, persecuciones, polémicas contra los propagadores de falsas doctrinas.

de un banquete común. La eucaristía estaba unida con la comida fraterna [10], de modo tan orgánico que toda la celebración recibía, al parecer, el nombre de "cena del Señor" (1 Cor 11, 20) [11]. Acontecía que los ricos (v. 21), no esperaban con sus provisiones la llegada de los miembros más pobres de la comunidad, en su mayor parte esclavos. Estos deberían haber sido obsequiados por sus ricos hermanos en la fe en señal de la caridad; sin embargo, padecían hambre. Con esta conducta, según la opinión del Apóstol, se destruía el carácter específico de la cena del Señor. Esta falta de espíritu comunitario cristiano es lo "indigno" que San Pablo condena (v. 27) y, a su juicio, atrae los castigos de Dios sobre la comunidad: había en ella muchos débiles y varios casos de muerte espiritual (v. 30).

La cena del Señor manifestaba y realizaba, en virtud de la participación común en el pan y el vino eucarísticos, la comunión sobrenatural en Cristo, el "Cuerpo de Cristo" (vide 1 Cor 10, 17). Esta unión debía actualizarse también en sentimientos de amor y manifestarse también en la misma celebración. Por este motivo exige San Pablo un serio examen de sí mismo (1 Cor 11, 28) y (según el contexto) acerca de la actitud para con los hermanos que participan en la cena. Quien no estima el "Cuerpo" (el Cuerpo eucarístico del Señor) en su particularidad (y esto se refiere también en su relación a la comunidad como "Cuerpo de Cristo" vide 10, 17), "come y bebe su propia condenación" (v. 29) [12]. Aunque en el Evangelio de San Juan se acentúan de modo especial los efectos "místicos" de la santa eucaristía, la infusión de la vida divina eterna y la unión íntima con Cristo y Dios (6, 53-58), Jesús exige también de aquellos que están unidos a Él, que produzcan frutos morales en el amor (vide 13, 14 s. 34 s.; 15, 9 s.; 12.17).

De este modo aparece claro el sagrado respeto con que los cristianos deben participar en esta cena del Señor (1 Cor 11, 29). San Pablo se enfrenta además a una nueva cuestión, es decir, a la

---

[10] Vide ALLO, *1 Cor* 285/93; de diversa manera opina L. THOMAS en *Dict. de la bible,* Suppl. I, 134/53. La antigua cuestión de si la eucaristía estaba unida con una comida fraterna, parece que debe ser decidida en sentido positivo. Vide también BIHLMEYER-TÜCHLE, *Kirchengeschichte,* I, 125 s.; J. A. JUNGMANN en LThK I, 180 s.

[11] Vide P. NEUENZEIT, *o. c.,* 69-76; H. SCHÜRMANN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*: MüThZ 6 (1955) 107/31; el mismo autor, art. *Eucharistiefeier*: LThK III, 1159/62.

[12] Respecto a este discutido versículo, vide P. NEUENZEIT, *o. c.,* 37 s.

duda de si es lícito a un cristiano tomar parte en los banquetes sacrificiales de los ídolos (1 Cor 10, 14-22).

San Pablo prohíbe esto expresamente. La participación en tales actos de culto pagano es algo totalmente distinto del uso de las carnes, provenientes de los sacrificios, que se venden en los mercados públicos (vide v. 25). San Pablo tiene en cuenta la objeción, que los "fuertes" hacían valer (en su conciencia) (vide 8, 4); los ídolos no existen y por tanto la carne inmolada a los ídolos no era más que carne (10, 19). La respuesta de San Pablo no se funda, como se ha afirmado a menudo, en una concepción "mágico-supersticiosa" según la cual en el banquete sacrificial los demonios ejercían un influjo sobre los participantes (vide v. 20), sino en la dignidad y la santidad del banquete del culto cristiano y en el honor del Señor. Los cristianos no pueden ser al mismo tiempo "comensales de los demonios" y estar unidos con Cristo; no pueden beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios, sentarse a la mesa del Señor y a la mesa de los demonios (v. 20 b - 21). Esto sería provocar al Señor, atacar su honor, excitar su ira (v. 22). Por consiguiente este pasaje, lejos de presentar triviales concepciones supersticiosas, revela el alto influjo moral del culto cristiano [13]. En 10, 1-13 rechaza San Pablo las ideas mágicas acerca de la naturaleza de los sacramentos.

Los apóstoles no tenían necesidad de exhortar a sus cristianos a la asistencia al culto divino. Pero ya el autor de la epístola a los hebreos se ve obligado a amonestar en este punto a varios miembros de la comunidad (10, 25). Ya en la segunda generación se hace notar cierta lasitud en este punto. Los pastores responsables de la comunidad ven en ello, con toda razón, un peligro mortal, puesto que cuando el fiel se separa de la cálida vida de la comunidad, sustrayéndose a la predicación y a la "exhortación de la caridad" (Heb 10, 24) y abandonando las fuentes de la salvación, no puede llevar a plena madurez su vida de cristiano ni presentarse ante el Señor en la parusía (10, 25). Santiago hace una indicación importante respecto al culto divino: no se debe invitar al rico que entra en la asamblea "con anillos de oro en los dedos y en traje magnífico", a ocupar los puestos más honrosos y relegar a los pobres a los asientos malos e incómodos (2, 2 s.). Una cierta

---

[13] Vide H. v. SODEN, *Sakrament und Ethik bei Paulus* (1931).

tibicza, probablemente también observable en la vida litúrgica, había cundido en la comunidad de Laodicea en el tiempo del Apocalipsis; San Juan le dirige una reprimenda severa (3, 14-18).

Por otra parte, los numerosos y magníficos himnos de la corte celestial y de los redimidos que leemos en el Apocalipsis [14], son evidentemente una reminiscencia de la liturgia de la Iglesia terrena de Jesucristo. La victoria final de Dios y la recompensa de los perseguidos son contempladas en visiones audaces y celebradas en cánticos entusiastas. No se puede poner en duda que estos himnos de alabanza al Omnipotente y al Cordero, que fue sacrificado y ahora es adorado (vide especialmente 5, 5-14; 7, 10; 15, 3 s.; 19, 6 ss.), resonaban también en el culto de las comunidades cristianas y alentaban a la Iglesia de los mártires [15]. El efecto de estos himnos era más vigoroso que el de muchos sermones y estimulaban a las grandes virtudes del tiempo de la lucha, a la fe inquebrantable y a la resolución pronta a sufrir (vide 13, 10; 14, 12).

§ 25. La actitud frente a la autoridad política

La decisión de Jesús en la cuestión del tributo (Mc 12, 13-17 par.: vide § 12) señaló a la Iglesia primitiva una norma de conducta frente a la autoridad civil. Pero la lacónica sentencia de Jesús no removió todas las dificultades del comportamiento concreto de los cristianos frente a los poderosos de la tierra. Pronto se formularon preguntas delicadas: ¿Cómo se debía reaccionar ante las intimaciones de las autoridades judías que se atribuían también una autoridad religiosa? ¿Cómo debían comportarse los misioneros ante los funcionarios romanos y sus tribunales? Muy pronto también se dejaron sentir las dificultades que el culto del emperador presentaba a la comunidad, que reconocía como único soberano a Jesús el Mesías glorificado.

---

[14] Vide Act 1, 8; 4, 8.11; 5, 9 s. 12.13; 7, 12; 11, 15.17 s.; 12, 10-12; 15, 3 s.; 19, 1 s. 5.6-8.

[15] Según E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ (1926) 313, las doxologías del Apocalipsis podrían estar tomadas de las aclamaciones aramaicas usuales. Vide además L. Mowry, *Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage*: JBL 71 (1952) 75-84; T. F. Torrance, *Liturgie et Apocalypse*: VC 11 (1957) 28-40; G. Delling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse*: NovT 3 (1959) 107/37; S. Läuchli, *Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung*: ThZ 16 (1960) 359/78 (va demasiado lejos).

Los múltiples eventos y las diversas experiencias por las que pasó la joven cristiandad no dejaron de ejercer su influjo en las expresiones de los escritores del Nuevo Testamento. Si bien en el Nuevo Testamento no se consigue dar una respuesta unitaria y terminante respecto a las relaciones entre Iglesia y estado, hay que tener en cuenta que aquellos escritores tenían presente una situación concreta y propendían más bien a exhortar prácticamente que a profundizar teorética y teológicamente en este orden de problemas. Además, las comunidades cristianas no representaban aún un factor político con el cual tuviera que medirse el gran imperio romano; o a lo sumo solo en una medida bastante reducida (vide Tácito, *Ann.* xv. 44). Por consiguiente, se trata preferentemente de las relaciones de cada cristiano en particular con el estado y la autoridad. Sin embargo, estas afirmaciones ocasionales contienen algunas apreciaciones fundamentales. Vamos, pues, a examinar primeramente cada una de las afirmaciones para obtener, si es posible, una perspectiva general del problema.

El interrogatorio de los apóstoles ante el Sanedrín en Jerusalén (Act 4, 5-22; 5, 17-40) contiene, además del testimonio de San Pedro, una clara actitud frente a las órdenes de aquella autoridad judía. San Pedro se presenta aquí con aquella franqueza, a la que Jesús había exhortado a sus discípulos (Act 4, 13 s.; vide Mt 10, 19 s.). A la prohibición de predicar responden San Pedro y San Juan que se debe obedecer a Dios antes que a los hombres (4, 19; 5, 29). Se pueden encontrar en el judaísmo y en el paganismo sentencias paralelas a esta afirmación (vide los comentarios). Pero lo decisivo aquí es el hecho de que los apóstoles hayan osado enfrentarse a la suprema autoridad teocrática de su pueblo. San Esteban se atrevió incluso a entablar una aguda polémica sobre este punto (Act 7, 51-53).

Tanto más sorprendente es la lealtad de los apóstoles para con el estado romano y sus órganos, tal como aparece en muchos testimonios del Nuevo Testamento. Incluso allí donde los funcionarios romanos se comportan de modo desabrido se nota el esfuerzo por atenuar la impresión que ello podía causar. Esto aparece ya en el proceso de Jesús, en cuya narración los relatos de los evangelistas, desde San Marcos hasta San Juan, intentan eximir a Pilatos de la responsabilidad [16]. Lo mismo sucede en las narra-

[16] Vide R. BULTMANN, *Geschichte der snpt. Tradition* (1931) 305; M. GOGUEL, *Das Leben Jesu* (1934) 311 ss.; K. H. SCHELKLE, *Die Passion*

ciones de la actividad apostólica de San Pablo y en el relato de su arresto y primer proceso.

En Filipo, San Pablo y Bernabé fueron azotados y encarcelados, pero cuando las autoridades de la ciudad se enteran de que son ciudadanos romanos, presentan sus excusas y les dan una escolta hasta los límites de la ciudad (Act 16, 19-24.36-40). En Tesalónica se hace a los judíos responsables de la revuelta contra San Pablo y los cristianos. Aquellos acusan a los cristianos de conculcar las disposiciones del emperador porque afirman que "Jesús es el rey" (Act 17, 7). Aparece aquí la norma de ataque de los judíos, que dio mucho que hacer a la joven Iglesia. Se constata también en San Lucas una tendencia a demostrar la inofensividad política del cristianismo. El procurador romano de Corinto, Gallion, se desinteresa completamente de la acusación de los judíos y juzga el caso como una controversia religiosa entre ellos (Act 18, 13-17). En el motín de los plateros de Efeso algunos asiarcas que quieren bien a San Pablo le advierten que no se presente ante la multitud (19, 31). En general los funcionarios romanos se comportan de manera correcta. Es evidente que estos, además de los motivos jurídicos, siguen también una orientación política: no irritar a los judíos que son muy levantiscos e intervenir lo menos posible [17]. El oficial romano salva realmente de la muerte a San Pablo en el motín de la turba y le permite también hablar al pueblo (21, 31; 22, 24). El desarrollo ulterior del incidente viene determinado por la ciudadanía romana de San Pablo (22, 25). En el proceso de Cesarea vemos los esfuerzos de los judíos (mediante el abogado Tertulio) por demostrar que San Pablo y la "secta de los nazarenos" son unos sediciosos (24, 5). Por el contrario, San Pablo intenta ocultarse hábilmente al amparo de la religión judía permitida [18] (vide 24, 10-21; 25, 8; 26, 5-23). No es silenciada la venalidad del procurador Félix (24, 26 s.), pero se pone de relieve la conducta leal de su sucesor Festo (25, 12.17-21.25). Se alaba al oficial que en el naufragio salva a los prisioneros de la muerte (27, 43) y se subraya el carácter humanitario que tuvo la prisión de San Pablo en Roma (28, 16.30 s.).

Jesu in der Verkündigung des N. T. (1949) 24 ss.; J. BLINZLER, *Der Prozeß Jesu* (1960) 47 ss.

[17] Vide Act 18, 16 s.; 23, 16 ss. 23 ss.; 25, 1 ss.

[18] Vide E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitlater Jesu Christi* (1909) III, 97 ss., 111.

De las afirmaciones paulinas en sus epístolas se desprende que la narración de San Lucas no refleja una tendencia personal suya, sino la mente general de la Iglesia primitiva. A pesar de sus experiencias poco felices con las autoridades romanas, no encontramos en San Pablo palabras de reproche contra el imperio, sino por el contrario, el tan discutido lugar en Rom 13, 1-7 que exhorta a los cristianos, por razones de conciencia, a la obediencia a la autoridad civil.

Es erróneo sin duda querer separar esta perícopa de los otros dos capítulos paulinos (12-15), como un elemento extraño. En otras ocasiones las exhortaciones encajan en los contextos parenéticos de manera poco coherente. Al dar una visión de su predicación (15, 15 s.) a los cristianos de Roma, San Pablo no podía menos de hacer una indicación acerca de la actitud que debían adoptar frente al estado. A primera vista resulta extraño el lugar en que aparece esta indicación: entre una exhortación a no volver mal por mal, sino a vencerlo por la fuerza del bien (12, 17-21), y una anacefaleosis o síntesis de toda ley en el precepto de la caridad fraterna (13, 8-10). Esto, sin embargo, no nos permite sacar profundas conclusiones teológicas. ¿Dónde debía ser insertada la perícopa que trata de la actitud frente a la autoridad civil? La parte parenética comienza con una indicación escatológica (12, 2) y concluye en la misma perspectiva (13, 11-14). El capítulo siguiente trata de la cuestión peculiar y concreta del comportamiento, en Roma, frente a los "débiles". Después de unas exhortaciones fundamentales, que culminan en el precepto del amor al enemigo, se trata en el capítulo 13 de la cuestión de los "deberes cívicos". Tal vez la intención del Apóstol aparece en el versículo 8: "A nadie quedéis debiendo nada (μηδὲν ὀφείλετε, vide ἀπόδετε πᾶσιν τάς ὀφειλάς v. 7) si no es el amaros los unos a los otros". El cristiano debe cumplir sus deberes para con la autoridad civil (obediencia, pago de impuestos, respeto); en el fondo el Apóstol no exige más. Es importante la observación de que esta enseñanza del Apóstol va englobada en una perspectiva escatológica, aun cuando tal motivo (delimitativo en este caso) no aparezca en la instrucción misma.

Por tanto, desde el punto de vista exegético debe descartarse la interpretación de "potencias" (exousiai) como "fuer-

zas demoníacas"[19]. El modo de hablar en singular (v. 1 b, 2 a, 3 b) se adapta al significado, confirmado por otros lugares, de potencia como "autoridad"[20], además estas "exousiai" son idénticas con los "rectores" (archontes) v. 3. A. Strobel (vide Bibliografía) ha demostrado, basándose en un rico material, que la terminología está acuñada en el estilo oficial de aquella época. Opina que la perícopa "presupone algunos conocimientos del derecho público y administrativo romano" (90).

El deber de la obediencia, proclamado por el Apóstol, es claro, pero sorprende por su ilimitación. La autoridad civil viene de Dios (v. 1 b), es ministerio de Dios para el bien (v. 4 a) y lleva la espada para intimidar al mal (v. 4 b-c). Por eso puede exigir sometimiento por motivos de conciencia (v. 5). Los funcionarios que recaudan los impuestos y los administran fielmente son ministros de Dios (v. 6), y es deber de los cristianos pagar los impuestos y aranceles y tributar honor a quien es debido (v. 7). Es significativa la afirmación de que las autoridades establecidas están constituidas y ordenadas por Dios (v. 1 c), de suerte que la autoridad estatal queda referida a Dios de un modo peculiar. Aquí está precisamente el punto de partida para una recta comprensión, dificultada para nosotros debido a nuestra mentalidad jurídico-natural, orientada a lo esencial y perpetuamente válido.

El pensamiento semítico se orienta hacia lo concreto y se sitúa en el curso de la historia guiada por Dios. Dios obra en los hombres y los pueblos según su plan preordenado. Estos pensamientos de San Pablo pueden encontrarse ya en el Antiguo Testamento y en el judaísmo posterior; aunque San Pablo no diga todo lo que puede encontrarse en ellos. Tampoco el pueblo

---

[19] Esta interpretación ha sido sostenida, entre otros, por: G. DEHN, *Engel und Obrigkeit*, en *Theol. Aufs, für K. Barth* (1936) 90-109; K. L. SCHMIDT, *Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des N. T.*: ThBl 16 (1937) 1-16; K. BARTH, *Rechtfestigung und Recht* (1948) 14 ss.; O. CULLMANN, *Königsherrschaft Christi und Kirche im N. T.* (1946) 25 s.; 44 ss.; IDEM, *Christus und die Zeit* (1948) 169/86; W. SCHWEITZER, *o. c.*; en contra: G. KITTEL, *Christus und Imperator*, 48 ss.; M. DIBELIUS, *Rom und die Christen*, 6 s.; W. KÜMMEL, en ThRdsch 17 (1948/49) 136 s.; H. v. CAMPENHAUSEN, *en Festschr. f. A. Bertholet* (1950) 97-113; G. BORNKAMM, en ZThK 47 (1950) 224 A. 2; H. H. SCHREY, en ThRdsch 19 (1951) 194; 201/03; A. STROBEL, *o. c.*; E. KÄSEMANN, *o. c.*, 351/61.

[20] Vide W. BAUER, *Wörterbuch*, 551 s.; LIDDELL-SCOTT, *Lexikon* I, 599; W. FOERSTER, en ThWB II, 560, 34 ss.; 563, 18 ss.; A. STROBEL, *o. c.*, 75 ss.

de Israel ha considerado siempre a los pueblos y a los reinos, a los que estuvo sometido, como engendro del diablo. En los grandes emperadores vieron los profetas a quienes reciben de Dios el poder temporalmente sin duda, pero de un modo real para llevar a cabo los planes del Señor [21]. También el judaísmo posterior, según el cual "este eon" es oscuro y malo, los reinos de la tierra son, sin embargo, fuerzas de orden que constituyen un dique contra el caos. Pero su soberanía es solamente provisional, su tiempo está medido. Estos reinos poseen realmente su poder de Dios, pero su duración está igualmente en manos de Dios y no tienen derechos o garantías de duración. Pueden ser disueltos en todo momento, y si abusan del poder concedido por Dios se les exigirá cuentas en el juicio universal. Particularmente significativa a este respecto es la visión de los setenta pastores de pueblos en 1 Hen 89-90. Dios deja setenta pastores (= ángeles del pueblo) para que apacienten su grey (89, 59), cada uno cumple su tiempo (90, 1). Dios ve también su indigno comportamiento y cómo las ovejas son devoradas por las fieras salvajes. Supervisa con exactitud la conducta de los pastores, y un día los llama a rendir cuentas: "Toma a estos setenta pastores, a quienes confié las ovejas: ellos se hicieron ciertamente cargo de ellas, pero mataron bastantes más de las que yo les mandé", y luego los pastores serán juzgados, condenados y arrojados al fuego (90, 22.25) [22]. Concepciones análogas se pueden encontrar en el judaísmo rabínico [23].

Esta teología de la historia está también en el fondo de las cartas de San Pablo. El estado con sus poderes no es una entidad absoluta, sino solo provisional, instituida para este "eon" (vide la alusión a la parusía 13, 11 s.) y ha recibido de Dios la misión de colaborar con Él en la instauración de un orden de justicia. El Apóstol no trata del comportamiento del cristiano frente a un poder injusto, tiránico o enemigo de Dios. Dirige más bien su mirada realísticamente a las autoridades constituidas; las idealiza

---

[21] Vide Ier 27, 5 ss.; 28, 14 (Nabucodonosor); Is 41, 2 ss. 25: 45, 1 ss. (Ciro); Dan 4, 17 ss.. Vide O. PROCKSCH, *Der Staatsgedanke in der Prophetie* (1933); H. GROSS, *Weltherrschaft als religiöse Idee im A. T.* (1953).

[22] Respecto a los ángeles de los pueblos, vide BILLERBECK, III, 48 ss. Otros lugares Sap 6, 1 ss.; I Hen, 46, 5; Apc. Bar. 82, 9.

[23] El rabino Aibo (alrededor del año 320) decía: "En la antigüedad el reino (el dominio) se encontraba en Israel, pero cuando prevaricaron, se les quitó el reino y se entregó a los pueblos del mundo": Midr. Esth. 1, 2. Citado por BILLERBECK, I, 877. Ahí y en III, 303 s.

tal vez e impone el deber de obediencia respecto a sus legítimas disposiciones. No se puede poner en duda que San Pablo consideraba al imperio romano como un estado de orden y de derecho. Pero es poco verosímil [24], y no puede ser confirmado con otras expresiones, que el Apóstol atribuya al imperio romano una función positiva en la historia de la salvación, como se repite a menudo según la vieja interpretación de 2 Thes 2, 6 s. (= "el obstáculo" sería respectivamente el estado romano y el emperador).

Las mismas exhortaciones a la reverencia y a la obediencia a la autoridad estatal las encontramos en 1 Pet 2, 13-17, donde junto al honor debido al rey (= emperador) se hace mención del temor de Dios (¿según Prv 24, 21?). Es muy posible que esta parénesis proceda de una fuente común [25]. Esta actitud positiva respecto al estado es tanto más notable cuanto que el autor habla ya de persecuciones "por la justicia" y por razón del nombre cristiano (3, 14-17; 4, 12-19); pero probablemente se trata solamente de persecuciones por parte de los conciudadanos y de abusos y desaciertos de las autoridades [26]. La carta amonesta a los fieles a que nunca sean castigados como homicidas, ladrones, malhechores, o delatores; "mas si alguno es perseguido como cristiano no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre" (4, 15 s.). Y añade: "¡No temáis su terror ni os turbéis!" (2, 14). Después hace una alusión a la hora escatológica: "Ha llegado el tiempo de que comience el juicio empezando por la casa de Dios. Pues si empieza por nosotros, ¿cuál será el fin de los que rehúsan obedecer al Evangelio de Dios?" (3, 17). Finalmente encontramos exhortaciones análogas en Tit 3, 1-38; 1 Tim 2, 1-3 donde se recomienda particularmente la oración por la autoridad, costumbre que ya practicaba el judaísmo [27]. Tenemos por tanto aquí un lugar común de la parénesis de la Iglesia primitiva.

---

[24] La aplicación al imperio romano (hecha ya por TERTULIANO: *Apol.* 32, 1; ad Scapul. 2; de carnis resurr. 24) es admitida actualmente, entre otros, por: O. ECK, *o. c.*, 67 s.; STAUFER, *Theol.* 66 y A. 218/20; GOGUEL, *Naissance du Christ*, 479 ss.; en contra, M. DIBELIUS, *Rom und die Christen*, 12 ss.; J. SCHMID, *Der Antichrist und die hemmende Macht:* ThQ 129 (1949) 323 ss., 338 s.

[25] Así opina E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter* (1947) 426/29; este autor considera el pasaje de 1 Pet como la reproducción más originaria de esta fuente.

[26] Vide SELWYN, *o. c.* (comentario a este lugar) y 52-56; J. MICHL (Kath. Briefe, 1953, 197) coloca esta epístola (1 Pet) en el tiempo inmediatamente anterior a la persecución de Nerón; con ciertas reservas, K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (1961) 7-11. Vide § 40.

[27] Vide Ier 29, 7; *Mischna Aboth* III, 2 a: R. Chananja, el presidente

También leemos expresiones severas respecto al poder terreno, precisamente en relación con la apoteosis de los emperadores. El libro del Apocalipsis no es el primero en que aparece la indignación del cristianismo por esta autodivinización demoníaca del soberano, quien de este modo se eleva, de siervo de Dios, a competidor y adversario de Dios. El fin espeluznante del rey Herodes Agripa I es considerado por la comunidad de Jerusalén como un castigo de Dios no tanto por su hostilidad contra ella, cuanto por su pretensión blasfema de ser un dios; *por esto* "el ángel del Señor le hirió en aquel instante" (Act 12, 19-23).

La persecución de los cristianos bajo Domiciano, cuya sombra amenazadora fue la causa principal de la composición del Apocalipsis, fue motivada por la adoración exigida por el emperador (vide Apc 13, 4 ss. 15; 14, 9.11; 16, 2; 19, 20). Debido a este atentado al honor de Dios surge la reserva de la comunidad cristiana frente al estado; el ángel con el "Evangelio eterno" anuncia con clara voz a todos los pueblos: "¡Temed a Dios y rendidle honor... adorad a quien ha hecho el cielo y la tierra y el mar y las fuentes de agua!" (14, 6 s.). Por esta profesión de fe en el único Dios verdadero están dispuestos los cristianos a afrontar todos los sufrimientos, hasta la cárcel y la muerte por la espada (13, 10) [28], pero están ciertos de reinar con Cristo y triunfar al fin (20, 4).

Es significativo que el Apocalipsis atribuye no a Dios, sino a Satanás, el origen de la autoridad del estado, que abusa de su poder de una manera injuriosa contra Dios. "El dragón (Satanás) dio su poder, su trono y una autoridad muy grande" (13, 2) a la "bestia" —personificación del poder hostil a Dios— tal como Satanás había pretendido en la tentación de Jesús (Lc 4, 6). Aparece aquí clara la otra línea de la apreciación del estado por parte de la Iglesia primitiva: el estado, que se diviniza a sí mismo, el soberano que desborda los límites de su competencia y pisotea el honor de Dios, son un instrumento de Satanás.

La concepción que del estado tenía la Iglesia primitiva queda así en cierto modo desequilibrada; pero la intimación de Jesús:

de los sacerdotes (año 70 p. Cr.), decía: "Ora por el poder civil; pues si no hubiese temor de él, hace ya tiempo que nos hubiéramos devorado unos a otros". Posteriormente se aplica esto también a la autoridad civil pagana. Vide Aboda Zara 3b: 4a (en BILLERBECK, III, 304. Según FL. JOSEFO (*Bell. Jud.*, II, 409 s.), en el templo solía hacerse diariamente una ofrenda por el César.

[28] Vide respecto a este pasaje, que a menudo suele interpretarse erróneamente, J. SCHMID, *Zur Textkritik der Apk:* ZNW 43 (1950/51) 122 ss

"¡Restituid al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios!" está en el punto de intersección de las dos líneas, una de las cuales converge hacia Dios, la otra, hacia Satanás. Rom 13 y Apc 13, no son dos imágenes inconciliables, sino el anverso y el reverso de una misma moneda, que ya desde el comienzo tiene su valor fijo en la concepción histórico-soteriológica del Nuevo Testamento, o si queremos variar la imagen: aquella moneda conserva su valor, mientras Dios la acepta en pago; pero se convierte en falsa moneda diabólica, tan pronto como la imagen del soberano, grabada en ella, se transforma en el ídolo de una potencia hostil que pretende destronar a Dios.

§ 26. Etica de los diversos estados de vida. El matrimonio cristiano y la familia. La cuestión de la esclavitud

1. *Generalidades.*

¿Ha desarrollado la Iglesia primitiva una ética de los diversos estados de vida? Es difícil afirmarlo. Una ética de la profesión, en el sentido que hoy día tiene esta palabra, le es ciertamente extraña, aunque la profunda convicción que tenían los predicadores de ser "ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios" (1 Cor 4, 1), puede considerarse como conciencia de constituir un estado. En lo que toca a las profesiones "civiles" no se encuentra, sin embargo, nada semejante. San Pablo da la máxima siguiente: "¡Cada uno permanezca en la vocación en que fue llamado!" (1 Cor 7, 20).

La palabra "vocación" (κλῆσις) no tiene aquí necesariamente el significado de "estado" en sentido profano. El Apóstol se refiere concretamente a los esclavos y libres (v. 21), a los circuncisos e incircuncisos (v. 18 s.) y, en el contexto del capítulo, a los casados y solteros. La expresión es genérica y sistemática: Cuando el hombre recibe su "vocación" religiosa (a la fe y al bautismo) se encuentra ya en determinadas condiciones terrenas de vida. Estas, en cuanto tales, no son decisivas, desde el punto de vista religioso (vide v. 19), pero, de un modo u otro, deben quedar impregnadas de contenido religioso [29]. "Bajo la

[29] Respecto a este pasaje, vide A. JUNCKER, *Ethik des Apostels*, Pl II, 160/66; K. L. SCHMIDT, en ThWB III, 492 s. n. 1; G. HARDER, en ThLZ 79 (1954) 367/72; E. NEUHÄUSLER, *Ruf Gottes und Stand des Christen:* BZ 3

fuerte impresión del mensaje de salvación del Nuevo Testamento todo lo concerniente a la profesión y al estado ciudadano es atraído a la esfera religiosa y se reviste de un significado teológico y soteriológico" [30].

Las exhortaciones de las epístolas del Nuevo Testamento, concernientes al matrimonio y a la familia deben entenderse, con cierta reserva, como una "ética de estado" de la Iglesia primitiva. Generalmente se encuentran estas exhortaciones en los "catálogos de deberes domésticos" [31]. Hoy sabemos que estas exhortaciones representan un tipo que existía ya en la literatura judeo-helenista y en la filosofía popular pagana y que, adoptado por la parénesis de la Iglesia primitiva fue desarrollado y ahondado con motivos auténticamente cristianos [32].

Los catálogos de virtudes y vicios [33], que dependen de una tradición del judaísmo tardío (S. Wibbing) y solamente en las cartas pastorales dejan ver una considerable incorporación de conceptos helenistas, apenas sirven para fundamentar una ética de los estados de vida, porque se dirigen a todos los hombres e intentan solamente mostrarles el camino de la "luz" y de las "tinieblas" (cfr. los textos de Qumran). Las diferencias de los diversos estados de vida no juegan ningún papel en la Iglesia primitiva. A diferencia de lo que ocurría en el judaísmo, no había "oficios despreciables" [34]. Ya Jesús había roto tales barreras (trato

---

(1959) 43-60; respecto al pensamiento de la vocación, vide especialmente E EGEL, *Die Berufungstheologie des Apostels* PI (disertación doctoral inédita, Heidelberg 1939); W. SCHWER, art. *Beruf:* RAC II, 141/56; W. BIEDER, *Die Berufung im NT* (1961).

[30] W. SCHWER, *o. c.*, 149.

[31] Col 3, 18; 4, 1; Eph 5, 22; 6, 9; 1 Pet 2, 18; 3, 7; vide 1 Tim 2, 8-15; 5, 3-8 (viudas); 6, 1-2 (esclavos); Tit 2, 2-10. Tales enumeraciones de los deberes domésticos aparecen también en la literatura cristiana antigua; vide: 1 *Clem.* 1, 3; 21, 6-9; *Barn.* 19, 5.7; *Did.* 4, 9-11; *Polyk.*, *Phil.* 4.

[32] Vide R. KNOPF, *Die Apost. Väter I* (*Handb. z. N. T., Erg-Bd.* 1, 1920) 18 s.; M. DIBELIUS-H. GREEVEN, *An die Kol, Eph, Phlm* (1953), Exc. 48-50; K. WEIDINGER, *o. c.*; D. SCHROEDER, *o. c.*

[33] Ejemplos de los catálogos de vicios: Rom 1, 29-31; 13, 13; 1 Cor 5, 10-11; 6, 9-10; 2 Cor 12, 20-21; Gal 5, 19-21; Eph 4, 31; 5, 3-5; Col 3, 5-8; 1 Tim 1, 9-10; 2 Tim 3, 2-4; *Did.* 2, 1 ss.; 5, 1 ss.; *Hermas*, Mand. 8. Catálogos de virtudes: Gal 5, 22-23; Phil 4, 8; Eph 4, 2-3; Col 3, 12-14; 1 Tim 4, 12; 6, 11; 2 Tim 2, 22; 3, 10; 1 Pet 3, 8; 2 Pet 1, 5-7. Vide H. LIETZMANN, *An die Römer* (1933), Exc. 35 s.; A. VÖGTLE, *o. c.*; S. WIBBING, *o. c.*

[34] Vide J. JEREMÍAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (1958), II B 174/84; IDEM, *Zöllner und Sünder*: ZNW 30 (1931) 293-300.

con los "publicanos y pecadores") y San Pablo subrayaba la unidad de todos en Cristo (Gal 3, 28; 1 Cor 12, 13; Col 3, 11), e incluso reconocía en la vocación a los estados más humildes de vida la voluntad salvífica de Dios, "a fin de que no se glorie mortal alguno en el acatamiento de Dios" (1 Cor 1, 26-29). Así se comprende que la Iglesia primitiva no haya desarrollado para ningún estado de vida una ética particular. De todos modos su aceptación y cristianización de los "catálogos de deberes domésticos" demuestra que sentía aprecio por los estados naturales de vida. En las cartas pastorales hay, junto a las normas de cualificación para ministros eclesiásticos (1 Tim 3, 1-7.8-13; Tit 1, 7-13), también una cierta "reglamentación para viudas" (1 Tim 5, 3-16). Pero estas y otras parecidas indicaciones tienen un sentido exclusivamente eclesiástico y pastoral, y son, a lo sumo, comienzos de una "ética de estado".

2. *Pureza sexual (castidad).*

El dominio y disciplina en la vida sexual fue objeto de una gran preocupación por parte de la Iglesia primitiva. A la severidad de los romanos antiguos había seguido, en la época imperial, una inmoralidad espantosa, la cual se extendía públicamente, sobre todo en las grandes ciudades, conduciendo a una creciente degeneración de la vida sexual. Las relaciones con las heteras y las prostitutas apenas eran consideradas como vicio; los divorcios y adulterios eran moneda corriente y las leyes de reforma del emperador Augusto eran burladas mediante matrimonios fingidos [35]. Aunque las descripciones de los filósofos moralistas sean tal vez exageradas y aunque el cuadro de los vicios contra natura, que San Pablo traza en el primer capítulo de la carta a los romanos, proceda en parte de la predicación misionera judeo-helenística, no se puede poner en duda el hecho de una profunda degeneración moral. Los capítulos 5 y 6 de la primera carta a los corintios nos dan una visión de las condiciones reales de Corinto y de la mentalidad de la comunidad cristiana. Las exhortaciones a huir de la impureza, a unirse al Señor, y no a las prostitutas, y a considerar el Cuerpo como templo del Espíritu Santo eran de una urgen-

---

[35] Vide PREISKER, *Christentum und Ehe,* 21: "Para burlar las leyes de Augusto contra la soltería, se contraen matrimonios aparentes con hombres pobres, que se prestan a ello, mediante una retribución económica"; vide *ibídem,* pág. 63, la legislación de Augusto en esta materia.

cia acuciante. No es, por tanto, casual que en los catálogos de los vicios aparezcan en primer plano constantemente la idolatría (asociada a menudo con los desórdenes sexuales) la impureza y la codicia [36]; y que San Pablo en 1 Thes 4, 4 ss. haga consistir la santidad, exigida por Dios, ante todo en la pureza de la vida matrimonial y en la honestidad en los negocios. En el catálogo de vicios de 1 Cor 6, 9 s. formula la siguiente amenaza —con una motivación específicamente cristiana—: "ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los libertinos, ni los sodomitas... tendrán parte en el reino de Dios". Todas estas cosas eran parte de la vida pasada, de sus lectores cuando vivían en el paganismo. Exhortaciones parecidas, que se leen en otras cartas [37], autorizan a pensar que la fuerza de los vicios paganos no había sido quebrantada ni siquiera después del bautismo.

3. *Concepción del matrimonio.*

La Iglesia primitiva, como Jesús (vide § 14), se ha atenido en este punto al relato de la creación, en el cual veía la voluntad originaria de Dios. La frase del Génesis 2, 24: "los dos serán *una* sola carne" es el fundamento de la moral matrimonial de la Iglesia primitiva (vide 1 Cor 6, 16 s.; Eph 5, 31). La interpretación y el precepto de Jesús le obligaban a atenerse rigurosamente a la indisolubilidad del matrimonio (1 Cor 7, 10), si bien surgieron pronto dificultades, sobre todo en los matrimonios mixtos entre cristianos y paganos (1 Cor 7, 11-16). Entre los cristianos San Pablo permitía todo lo más una separación externa sin nuevas nupcias (7, 11).

El llamado privilegio paulino que ha entrado en el Código de Derecho Canónico (cc. 1120-1124 . 1126) y es concretado allí con exactitud, se funda en 1 Cor 7, 15 s. Si en un matrimonio pagano una de las partes abraza la fe cristiana y la otra no quiere seguir viviendo en matrimonio, entonces la parte cristiana queda libre para contraer nuevo matrimonio. Según el contexto San Pablo trata solamente de la siguiente cuestión: ¿Está permitido separarse en este caso?; no se habla aquí de

[36] Vide Rom 13, 13; 1 Cor 5, 9 s.; 6, 9; 2 Cor 12, 21; Gal 5, 19; Eph 5. 5; Col 3, 5; 1 Tim 1, 10; Act 9, 21; 21, 8; 22, 15. Vide VÖGTLE, *o. c.*, 13 ss.; 22 ss.

[37] Vide 2 Cor 12, 21; Gal 5, 16 s. 19-21; Eph 2, 1-3; 4, 17-20; Col 3, 7; Tit 3, 3 ss.; Heb 13, 4; 1 Pet 2, 11; 4, 3; 2 Pet 2, 10.14; 1 Ioh 2, 15.

un nuevo matrimonio. El derecho para ello no se deduce tampoco de οὐ δεδούλωται. Como quiera que se interprete el versículo 15 c-16, ya como tranquilización de la parte cristiana, solícita por la conversión de su cónyuge (v. 16 por tanto en el sentido: ¡deja ese cuidado a Dios!) ya como exhortación a continuar el matrimonio, porque tal vez es todavía posible una conversión de la parte pagana (así San Juan Crisóstomo y Santo Tomás de Aquino) —la interpretación preferible [38]— no se habla de un nuevo matrimonio. La tendencia de la perícopa (vide v. 10 s.), sobre todo si aceptamos la última exégesis, no apuntaría a esa dirección. El privilegio paulino es, por tanto, una conclusión, desarrollada por el magisterio eclesiástico, de la concesión de separación, dada por San Pablo a favor de la parte creyente. A este respecto, en lo que toca a esta decisión de la Iglesia, es digno de tener en cuenta su punto de vista: la parte cristiana abandona un matrimonio natural para contraer uno cristiano (sacramental).

El mero hecho de la indisolubilidad basta por sí mismo para elevar la moral matrimonial de la Iglesia primitiva muy por encima de la judía y pagana. En la severa condena del adulterio apenas aventaja el cristianismo primitivo a la moral judía y en este punto se podrían también mencionar honoríficamente a algunos filósofos estoicos, por ejemplo, a Musonio Rufo [39]. Pero todo ello no surtía pleno efecto porque se dejaba abierta la puerta del divorcio. Con el principio de la indisolubilidad el matrimonio cristiano encontró un fundamento, sobre el cual podía desarrollarse una alta concepción del matrimonio, aun cuando aquí y allá habrán de ser superadas todavía concepciones menos nobles.

Menos claras son las afirmaciones del Nuevo Testamento respecto a la situación jurídica o social de los sexos y, en concreto, acerca de la situación de la mujer dentro del matrimonio. No conocemos ninguna afirmación de Jesús acerca de las relaciones recíprocas de los cónyuges, aunque queda fundamentalmente excluida una infravaloración de la mujer (vide § 14). San Pablo llama al hombre repetidas veces la "cabeza" de la mujer (1 Cor 11, 3, 5; Eph 5, 23) y exige de la esposa sumisión (Eph 5, 22.24; Col 3, 18; Tit 2, 5; vide 1 Pet 3, 1 ss.). De ahí se ha querido deducir una

---

[38] Bien fundamentado filológicamente por J. JEREMÍAS, *Die missionarische Aufgabe in der Mischehe* (1 Cor 7, 16) en *Ntl. Studien für R. Bultmann* (1954) 255/60.

[39] Vide PREISKER, *o. c.*, 20 ss.

infravaloración de la mujer por parte de San Pablo [40]. Pero en 1 Cor 11, 3 ss. se ve claramente que San Pablo trata de determinar el puesto de los sexos, según el plan de la creación divina, sin pronunciar un juicio acerca de una valoración de aquellos.

La discusión entre los cristianos giraba en torno a una cuestión de costumbres: si la mujer debe asistir al culto divino con la cabeza descubierta o cubierta. Las mujeres cristianas de Corinto se oponían a cubrirse la cabeza, probablemente no, como se ha opinado durante mucho tiempo, por motivos de "emancipación", sino porque les resultaba extraña esta costumbre judía [41]. San Pablo se esforzó por presentarles motivos de conveniencia. El pasaje, muy difícil en sus particularidades, asocia varias ideas, entre las cuales las sacadas del relato de la creación son para nosotros las más importantes. Según el v. 3 la cabeza de la mujer es el varón; la cabeza del varón es Cristo; la cabeza de Cristo, Dios. En el v. 7 San Pablo alude a Gen 1, 27: el hombre es "imagen y esplendor de Dios". Pero "la mujer es esplendor del varón, ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón" (v. 8 s.). Todo esto significa una subordinación de la mujer y debe servir para dar razón de por qué la mujer ha de cubrir la cabeza: San Pablo ve en ello una señal de la dependencia y subordinación de la mujer al varón. Pero toda infravaloración de la mujer queda excluida por los versículos siguientes, que San Pablo tal vez conscientemente añadió a fin de evitar este malentendido. "Pero ni la mujer es algo sin el varón ni el varón algo sin la mujer ante el Señor" (v. 11). San Pablo esboza aquí la grandiosa perspectiva de Gal 3, 28: entre los bautizados, que se han "revestido de Cristo", la diferencia entre varón y mujer ha perdido su importancia: "todos sois una sola cosa en Cristo". Sin embargo, no se debe concluir de ahí que "en el seno de la comunidad, hermanos y hermanas eran considerados de manera igual", pero que "en casa", es decir,

---

[40] PREISKER, *o. c.*, 137 ss.; DELLING (Pl Stellung zu Frau und Ehe) atribuye a San Pablo animosidad contra la mujer (págs. 57 ss.) y contra el matrimonio (págs. 96 ss.). En contra principalmente E. KÄHLER, *Die Frau in den paulinischen Briefen* (1960).

[41] Vide A. OEPKE en ThWB III, 563 s.; ST. LOSCH, *Christliche Frauen in Corinth* (1 Cor 11, 2-16): ThQ 127 (1947) 216/61 (según este autor, el hecho de que las mujeres permaneciesen con la cabeza descubierta tenía en algunos cultos un positivo significado religioso); LIETZMANN-KÜMMEL, *An die Kor.*, 184.

en el matrimonio, no era así [42]. La comunión con Cristo abarca toda la existencia entera del hombre y no se disgrega en un ámbito eclesial y otro familiar. Es más exacto decir que ambos pasajes se completan mutuamente. Tampoco en la comunidad con Cristo quedan suprimidas estas realidades naturales, solamente pierden su fuerza disgregadora: mientras a su vez la subordinación natural queda elevada por el nuevo orden "en el Señor". También el varón tiene una cabeza sobre sí: Cristo (11, 3). Por tanto la relación de subordinación no debe ser considerada desde el punto de vista del *derecho*. San Pablo prescribe, en Eph 5, 22 ss., al varón, la "cabeza" de la mujer, el *amor* como ley de su obrar conforme al ejemplo de Cristo. "San Pablo sabe (recordando el modo como Cristo ejercitó su autoridad) que el verdadero ejercicio de la autoridad consiste en el amor" [43]. La "subordinación" de la mujer, que en Col 3, 18 se distingue de la "obediencia" de los hijos (3, 20), no sitúa a la mujer en una posición de sierva, sino en el puesto que le corresponde conforme al orden de la creación. No es necesario investigar aquí hasta qué punto en sus razonamientos San Pablo paga tributo a su pasado judío, o toma expresiones ya acuñadas de los catálogos de deberes domésticos (cristianizándolas solamente mediante la añadidura "en el Señor"). En todo caso la idea y la tendencia generales de sus exposiciones son claras. Desde el punto de vista religioso lo decisivo no es la imagen que San Pablo podía tener de las peculiaridades naturales de los sexos, sino solo su idéntica valoración ante Dios. Por eso las exposiciones de San Pablo conservan su valor, aun cuando nuestro tiempo ve tal vez de otra manera la relación natural de los sexos (la cuestión de una "igualdad de derechos").

En el catálogo de deberes domésticos de la carta a los efesios las relaciones de los esposos cristianos quedan altamente ennoblecidas por una idea cristiana: la unión entre Cristo y su Iglesia (5, 22-33). Los maridos deben amar a sus mujeres como Cristo ha amado a la Iglesia y se ha entregado por ella. El baño bautismal es símbolo de la preocupación de Cristo por la pureza y santidad de la Iglesia. El Apóstol, con la imagen de cabeza y cuerpo aplicada a Cristo y a la Iglesia, exhorta a los varones al deber de amar a

---

[42] PREISKER, *o. c.*, 138.

[43] J. J. VON ALLMEN, *o. c.*, 34; este autor recalca que la subordinación de la mujer al hombre no depende de la ligereza en la tentación del Paraíso, sino que está basada en el orden mismo de la creación (35).

sus mujeres como a su propio cuerpo. De este modo se cierra el camino a todo abuso de la superioridad natural del varón como cabeza. Igualmente las mujeres deben someterse a sus maridos "como al Señor" y tenerles reverencia (v. 33). Con la aplicación al matrimonio de la imagen de la unión de Cristo con su Iglesia, la unidad de los esposos recibe todavía una mayor estabilidad y dignidad.

En el célebre versículo 32 el "misterio grande" difícilmente se puede referir de modo inmediato al matrimonio cristiano. En tal caso el matrimonio sería el prototipo de la unión Cristo-Iglesia, mientras en toda la sección la relación se presenta en sentido inverso. También desde el punto de vista lingüístico la explicación resulta difícil. El pasaje interpreta más bien el lugar del Génesis 1, 31 aplicándolo a la unión Cristo-Iglesia. Y la comparación que recorre toda la sección presenta al matrimonio conforme al prototipo Cristo-Iglesia [44].

Es, por tanto, insostenible la afirmación de que para San Pablo el matrimonio no es sino una unión de sexos. Ni tampoco se puede concluir de 1 Cor 7 (ideal de la virginidad) que para San Pablo el matrimonio es un mal necesario. Incluso en este capítulo habla de una "santificación" recíproca de los esposos y de una "santificación" de la parte creyente por medio del cónyuge cristiano (v. 14). Aunque se trate aquí de un concepto de santidad en sentido un tanto amplio (algo así como consagración) [45], de hecho San Pablo ha extendido el proceso de santificación al cuerpo del cristiano y a la sexualidad (vide 1 Cor 6, 12-20). Por tanto el matrimonio no puede ser un algo meramente profano, sino debe quedar enmarcado en la "nueva creación" (2 Cor 5, 17).

---

[44] Respecto a los diversos intentos de exégesis del versículo 32, vide: SCHUMACHER, *o. c.*, 78 ss., el cual se adhiere a la exégesis que nosotros hemos rechazado, pero sin un serio fundamento exegético. No así, M. MEINERTZ, *Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Pl.* (1931), comentario a este lugar; G. BORNKAMM en ThWB IV, 829 s.; CH. MASSON, *L'épître aux Ephesiens* (1952), comentario a este lugar; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (1957) 261 ss., dice acertadamente: "En cuanto el pasaje de Gen 2, 24 se refiere al misterio del desposorio entre Cristo y la Iglesia, y, por otra parte, se actualiza en el matrimonio terreno entre hombre y mujer, este participa de aquel misterio y en cuanto tal él mismo es misterio" (262 s.)

[45] Respecto al concepto de santidad aquí presupuesto, vide R. ASTING, *Die Heiligkeit im Urchristentum* (1930) 208 ss.; también ALLO (*o. c.*), y LIETZMANN-KÜMMEL (*o. c.*), 176 s., en el comentario a este lugar; v. ALLMEN, *o. c.*, 28 s.

Es verdad que en un pasaje se encuentran afirmaciones que al parecer degradan el sexo femenino: 1 Tim 2, 9-15. Para fundamentar el silencio de la mujer en el culto divino (vide 1 Cor 14, 34 s.) se dice que Eva fue creada después de Adán y que ella, no Adán, se dejó engañar por la serpiente. La vocación de la mujer es la maternidad, por medio de la cual ella será salvada (v. 15). Respecto a este pasaje se debe observar que aquí se aceptan concepciones judías y que se intenta ante todo combatir un abuso determinado, es decir, la intervención de "profetisas" en el culto divino y una aspiración malsana a dones y actividades extraordinarias, que alejaba a la mujer de sus deberes en casa y la familia [46].

4. *Padres e hijos.*

Las relaciones de los padres para con los hijos se caracterizan —como en el judaísmo— por la autoridad de los padres y por una rígida disciplina. Esta disciplina debe ser, sin embargo, una señal de verdadero amor (vide Heb 12, 7-11). De los hijos exige el Apóstol obediencia absoluta (Col 3, 20; Eph 6, 1). La mención de la desobediencia en el catálogo de vicios en Rom 1, 30 y 2 Tim 3, 2 evoca una preocupación próxima a la ética popular pagana empeñada en ligar sólidamente los vínculos de la familia [47]. Los padres, por su parte, no deben desalentar a sus hijos mediante una severidad excesiva (Col 3, 21; Eph 6, 4).

En la literatura epistolar no encontramos testimonios expresos de una actitud específicamente cristiana respecto a los hijos. Sin embargo, es digna de tenerse en cuenta la aplicación de las palabras "padre" e "hijos" a otros ámbitos distintos de la familia. San Pablo se siente padre de los cristianos de la comunidad de Corinto porque los "ha engendrado en Cristo Jesús mediante el Evangelio" y les adoctrina como a hijos queridos (1 Cor 4, 14 s.). Sufre por los gálatas, sus hijos, nuevos dolores de parto (Gal 4, 19); llama repetidas veces hijo querido a Timoteo (1 Cor 4, 17; vide 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; 2, 1), a Tito (Tit 1, 4) y a Filemón (Phil 10); alaba a Timoteo, ante los filipenses, porque este le ha servido "como un hijo a su padre" (Phil 2, 2). En la tercera carta de San Juan, el "anciano" escribe a su querido Gayo: "No hay para mí mayor alegría que oír de mis hijos que andan en la verdad" (3 Ioh 4).

[46] Vide N. J. Hommes, *Taceat mulier in ecclesia*, en *Arcana revelata* (*Festschr. f. F. W. Grosheide*, 1951) 33-43.

[47] Vide Vögtle, *o. c.*, 201.

La venerable personalidad que se esconde tras la carta de San Juan emplea con marcada preferencia el apelativo "hijitos". También la reverencia y amor hacia el Padre celestial, el Padre de Jesucristo, ha contribuido a ennoblecer la idea de la paternidad (vide Eph 3, 14 s.; 4, 6; 1 Cor 8, 6; 1 Pet 1, 17; 1 Ioh 3, 1).

Acerca del lugar de los niños en la comunidad y especialmente acerca del problema del bautismo de los niños, se ha discutido mucho en estos últimos tiempos [48]. Sin embargo, apenas encontramos en el Nuevo Testamento textos claros e incontestables sobre este punto. Es digno de tenerse en cuenta el bautismo de la familia entera (vide 1 Cor 1, 16; 16, 15.19; Rom 16, 5; Col 4, 15; Phil 2).

Depende de hasta qué punto se acepte como hecho comprobado la relación del bautismo de los prosélitos con el bautismo cristiano, la posibilidad de recurrir a la analogía de la praxis judía en la conversión de prosélitos. También la perícopa Mc 10, 13-16, según "su lugar en la vida" de la comunidad (Sitz im Leben) se ha interpretado en el sentido de que la Iglesia primitiva no excluyó del bautismo a los niños [49]. Es difícil dictaminar sobre el pasaje de 1 Cor 7, 14 c. ¿Se puede concluir de él que al principio los hijos de un matrimonio cristiano no eran bautizados, porque eran considerados ya como "santos" por razón de sus padres? ¿Es segura esta consecuencia (a pesar de la expresión "vuestros hijos")? J. Jeremías conjetura que, según toda probabilidad, alrededor de la primera mitad del primer siglo, no se bautizaba en toda la cristiandad a los niños nacidos de padres cristianos y que, hacia los años 60-70 se procedió también a bautizar, como en el caso de los niños de los convertidos, a los niños nacidos en la comunidad; y ya desde su más temprana edad (lactantes) [50]. Sea lo que fuere, el pasaje es en todo caso una prueba de la alta estima de que gozaban los niños, incluso los de un matrimonio mixto.

---

[48] Vide J. JEREMÍAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (1958) y la bibliografía citada por él (págs. 117/20); K. ALAND, *Die Säuglinstaufe im NT und in der ältesten Kirche* (1961), adopta una postura crítica respecto a las tesis de Jeremías, quien intenta probar la praxis del bautismo de los niños en la Iglesia primitiva (salvo en la época más temprana, en la que, conforme a 1 Cor 7, 14 c, supone que existe una praxis distinta).

[49] Ya O. CULLMANN, *Die Tauflehre des NT* (1948) 65-73, intentó mostrar tras μήχωλύετε una antigua fórmula del ritual de bautismo; J. JEREMÍAS (*o. c.*, 61-68), ha completado la tesis con abundante material.

[50] *O. c.*, 57 y 68.

También la consideración histórico-formal de los Evangelios permite ciertas deducciones respecto al lugar del niño en la comunidad cristiana. La perícopa de la bendición de los niños (Mc 10, 13-15 par.) era considerada como un "idilio" tomado de la vida de Jesús. Para la Iglesia primitiva, prescindiendo de la cuestión del bautismo, tenía un importante significado en orden a la valoración del niño. El niño forma parte de la comunidad y goza del amor y de la bendición de Jesús. El mismo Señor ha dicho: ellos (niños) tienen parte en el reino de Dios. El otro logion, transmitido por San Mateo con motivo de la "disputa por los primeros puestos" (Mt 18 s.) en que Jesús presenta al niño como "modelo" en relación con la entrada en el reino (vide arriba §§ 1 y 2) demuestra al menos que la mirada de Jesús descansa amistosamente sobre los niños. Estos le ofrecen una ocasión para formular una condición fundamental para entrar en el reino de Dios: la pequeñez y la confianza de un niño para con Dios, el Padre. La tercera sentencia, relativa a los niños, que nos ha sido transmitida: "recibir a un niño en nombre de Jesús" (Mc 9, 37; Lc 9, 48; Mt 18, 5), inculcaba a la comunidad su deber de velar por los niños. La Iglesia primitiva recibió, por tanto, a los niños con toda seriedad y más abiertamente que el judaísmo [51], como miembros de la comunidad, y vio en el amor y cuidado para con ellos un mandato de su Señor.

5. *Señores y esclavos.*

Los esclavos pertenecían en aquel tiempo a los miembros de la familia. Su suerte era a menudo extremadamente dura porque, sin protección jurídica estaban abandonados al capricho del señor. No faltaban, es cierto, entre los romanos personas dotadas de sentido de humanidad y frecuentemente tenía lugar la manumisión de esclavos. La filosofía estoica sabía despertar también en esclavos un alto sentido de libertad moral interior [52]. Pero todo ello modifica poco el cuadro desolador que se presenta al observador de la antigüedad. ¿Ha operado el cristianismo una transformación en este punto?

Externamente solo en un modo muy lento. El cristianismo no pregonaba una revolución económico-social. Pero la Iglesia primitiva debía tomar postura ante el problema de los esclavos y dar

---

[51] Vide A. OEPKE en ThWB V, 644/47.

[52] Vide sobre todo la *Disertatio* de EPICTETO sobre la libertad (IV, 1); véase H. SCHLIER en ThWB II, 488 ss.

indicaciones morales concretas acerca de su trato, tanto más cuando en las comunidades cristianas un número considerable de sus miembros pertenecía a esta clase social.

En la predicación a los *esclavos* la Iglesia primitiva apelaba a diversos motivos para que se resignasen con su suerte. San Pablo les presenta el concepto cristiano de libertad: los esclavos llamados "en el Señor" como libertos del Señor; los socialmente libres son esclavos del Señor (1 Cor 7, 22). Con ello las diferencias sociales externas pierden su importancia.

> Con toda probabilidad San Pablo no predica simplemente la resignación. La postura de San Pablo es mucho más realista. El esclavo cristiano se encuentra ante el Señor Jesucristo como el liberto legal ante el señor que le ha concedido la libertad: el Señor seguía siendo su patrón [53]. Desde este punto de vista se comprenderá la afirmación del v. 21-b tan disputada: "aun cuando puedas hacerte libre, aprovéchate más bien" *de tu vocación de esclavo* (y no, como quiere una parte de los exegetas, de la posibilidad de hacerte libre, esto destruiría el sentido de la argumentación).

Por el bautismo todos —ya judíos, ya griegos, ya esclavos o libres— se hacen un solo cuerpo: el Cuerpo de Cristo (vide 1 Cor 12, 13; Gal 3, 28; Col 3, 11). En los catálogos de deberes domésticos (Eph 6, 5-8; Col 3, 22-25) se exhorta a los esclavos a las virtudes particulares de su estado: obediencia, huida de la adulación, alegría interna en el trabajo. Deben considerar su trabajo como un servicio a Cristo Señor, el cual un día les concederá la recompensa. Estos son motivos relativamente débiles desde el punto de vista cristiano y se deja sentir el influjo de la ética profana. Pero en 1 Pet 2, 18-25 la parénesis se eleva de nuevo a alturas cristianas: los esclavos, sobre todo cuando son injustamente tratados, deben dirigir su mirada hacia su Señor, que sufrió injustamente. La religión de la cruz demuestra aquí su superioridad sobre la filosofía estoica. La carta 1 Tim 6, 1-2 distingue entre señores cristianos y paganos. Respecto a estos últimos los esclavos deben comportarse con reverencia, respeto y fidelidad "para que no sea deshonrado el nombre de Dios y la doctrina" (de Cristo). En Tit 2, 10 leemos una expresión aún más hermosa: "para que hagan honor en todo a la doctrina de Dios nuestro Salvador".

---

[53] Vide W. ELERT en ThLZ 72 (1947) 265 ss.—266, nota 1.

Los señores cristianos no deben ser menos respetados que los paganos en razón de la fraternidad cristiana; los esclavos no deben olvidar los límites de su posición social. Parece que se presuponen señores benévolos, de cuya bondad podía abusarse fácilmente.

Las exhortaciones a los *señores* tal como aparecen en las enumeraciones de los deberes domésticos son bastante débiles. Ciertamente se les exhorta a la justicia y se les recuerda el juicio futuro, en el cual no habrá acepción de personas. Sin embargo, a la luz del mensaje de Cristo, todo esto es demasiado poco. Nuevamente nos encontramos con un nuevo retoque cristiano de catálogos de virtudes ya conocidos. Se podría incluso dudar de la seriedad social de la Iglesia primitiva si no tuviésemos un testimonio, escrito con sangre del corazón, del modo cómo un apóstol se dirige personalmente a un señor cristiano en la epístola a Filemón. San Pablo interviene aquí, con tacto y calor, en favor del esclavo fugitivo, Onésimo, a quien él personalmente ha bautizado en la prisión. San Pablo devuelve a Onésimo al cristiano Filemón. Podía ordenar en calidad de apóstol, pero se limita a pedir al señor que acoja a Onésimo, si bien no como a un esclavo, sino como a un hermano querido.

> Es objeto de discusión si San Pablo en el versículo 21 pide la manumisión de Onésimo o que le sea enviado para su servicio personal. Tal vez la cuestión esté mal planteada y San Pablo se refiera a unas relaciones fraternas entre el señor cristiano y su esclavo, la participación común en la mesa del señor y el beso de paz después de la oración. ¡Esto sería mucho más que un acto de derecho o de gracia! [54].

Por medio del amor la Iglesia primitiva ha intentado remediar, del modo más profundo, la suerte de los esclavos, introduciendo en el mundo una actitud interna, que forzosamente debía conducir a la abolición de la esclavitud.

[54] Vide H. Greeven, *Hauptproblem der Sozialethik,* 52 ss.; M. S. Enslin, *The Ethics of Paul,* 208 s.

TERCERA PARTE

LA DOCTRINA MORAL DE LA IGLESIA PRIMITIVA EN SUS REPRESENTANTES MAS DESTACADOS

CAPÍTULO 1

SAN PABLO

§ 27. Presupuestos de la doctrina moral paulina: el hombre y las potencias que lo envuelven

San Pablo, el gran apóstol de los gentiles, no solamente estaba apasionadamente poseído y movido por las ideas que predicaba, sino que el mismo desarrollo de sus ideas hay que entenderlo, en gran parte, desde su íntima experiencia personal. El mismo divide (vide especialmente Phil 3, 7 ss.) su vida en dos épocas bien determinadas: el tiempo de la autojustificación legalístico-judía y el tiempo de la justicia de Dios que le fue concedida por la fe en Jesucristo. El punto de división entre estas dos épocas está claramente determinado: el suceso de Damasco en el que Cristo, el Señor resucitado, se le apareció (1 Cor 15, 8) y le asió (tal fue su experiencia) como a un fugitivo, colocándolo en un nuevo camino en el cual ahora corre incansablemente tras el premio de la victoria celeste (Phil 3, 13 s). Primero luchando por la salvación con todas las fuerzas humanas, pero inútilmente; ahora salvado por la intervención poderosa de Dios. Así comprende San Pablo su vida desde aquel momento. Pero esta experiencia personal, este conocimiento interno de la fe imprime también la dirección a todo su pensamiento: perdición y salvación, impotencia humana y poder divino se enfrentan no solamente en su experiencia personal, sino en cada hombre, y en la vida de la humanidad. San Pablo ve la vida de aquellos a quienes predica igualmente dividida en un "antes" y en un "ahora" (vide Col 1,

21 s.; 3, 7 s.; Eph 2, 2 ss. 11 ss.; 5, 8). También la historia humana está seccionada: el tiempo de perdición desde Adán hasta Cristo y el período de salvación a partir de Cristo: (Rom 5, 12-21). Otros factores han podido contribuir a determinar cste dualismo de la historia de la salvación (vide el esquema judío de los dos "eones"); pero sus más fuertes raíces están en la experiencia religiosa personal de San Pablo. La felicidad de la conciencia de haber encontrado la salvación en Cristo, de poseer en Él una nueva existencia (2 Cor 5, 27), de vivir en la fe para Aquel que "le ha amado y se ha entregado por él" (Gal 2, 20) determina tanto su valoración negativa del pasado como su confianza presente. Solo desde la perspectiva de la fe y desde la situación de salvación comprende San Pablo el estado del hombre antes de Cristo y sin Cristo (Rom 1-2) en su estremecedor extravío y desesperación.

Sacudido internamente ha experimentado San Pablo las fuerzas del bien y del mal que luchan por el hombre y que acostumbramos localizar en el pecho de todo hombre como fuerzas cósmicas. Pecado y muerte son las verdaderas potencias de perdición, que han entrado en el mundo (Rom 5, 21) a través de la desobediencia de Adán, cabeza (física) del género humano, y ejercen desde entonces su reinado de terror. En el período de perdición que precede a Cristo el pecado reinaba como soberano absoluto (Rom 5, 21); su maldad se manifiesta en la pérdida de la vida eterna y en la instauración del reino de la muerte (5, 14.17). La muerte, la perdición eterna, es el verdadero mal que el hombre ha de temer y precisamente el pecado le arrastra inexorablemente hacia esa perdición. Existe solamente una alternativa: servir como esclavos al pecado, que "lleva a la muerte" o servir a la "justicia", es decir, a Dios, para llegar a la vida (vide Rom 6, 16-18.22). El pecado es presentado también como una potencia guerrera (Rom 6, 13) y a la luz de esta imagen San Pablo crea este principio teológico: "El estipendio del pecado es la muerte; pero el don de Dios es la vida eterna en Jesucristo nuestro Señor" (6, 23). Así como el pecado paga inevitablemente a sus mercenarios el estipendio de la muerte, así Dios *dona* gratuitamente, pero con igual certeza, la vida eterna, en razón de la acción expiadora de Jesús y de nuestra unión con Él, sellada en la fe y mediante el bautismo. También utiliza San Pablo otra imagen: Nosotros estamos vendidos al pecado (Rom 7, 14); vivimos prisioneros bajo "la ley del pecado" (7, 23), pero somos liberados por la "ley del Espíritu" (8, 2).

Pero ¿de qué modo el "pecado" obtiene su dominio sobre nos-

otros? ¡Porque encuentra en el hombre puntos de apoyo, para penetrar en él y dominarle hasta llegar a habitar totalmente en él! (Rom 7, 20).

Aquí llegamos a un punto interesante, aunque difícil, del pensamiento paulino: su antropología. No nos es posible en el marco de este tratado adentrarnos más en ello. Para los conceptos y las concepciones particulares de la antropología paulina remitimos a los tratados especializados, principalmente a los de Scharf, Gutbrod, Bultmann y Stacey.

Desde la perspectiva del estado de caída del hombre en el pecado el concepto más importante es el de sarx ("carne"). Porque el hombre no redimido es "carnal", está sometido al pecado (Rom 7, 14). Mientras estábamos en la "carne", y porque estábamos en "ella", la concupiscencia pecaminosa dominaba en nuestros miembros de modo que producíamos frutos de muerte (Rom 7, 5). En el hombre no redimido, es decir, en su carne —sarx— (así explica San Pablo), no habita el bien (7, 18). La carne está orientada hacia la muerte y está en enemistad con Dios; de ahí que "en la carne" no podamos agradar a Dios (8, 6-8). Si nosotros (incluso ya como cristianos) vivimos "conforme a la carne", moriremos (8, 13).

Con ello aparece la carne (sarx) como una fuerza conducente al mal, como una aliada del pecado. Ella no es una "parte" del hombre —(su lado corpóreo-sensible en contraposición a la esfera psíquica-espiritual). No puede por tanto ser entendida desde el dualismo cuerpo-alma. También los pecados que nosotros atribuimos al "espíritu" (envidia, rivalidad, ira) son obras de la "sarx" (vide Gal 5, 20 s.). Más aún, la "vanagloria" ante Dios, la apelación de los judíos a sus privilegios (2 Cor 11, 18), la pasión de los griegos por la sabiduría humana (vide 1 Cor 1, 26) son según la carne. En la base de todo está la antropología hebreo-semita que toma al hombre como totalidad, pero desde diversos puntos de vista. El concepto de sarx dice ciertamente relación al ser corpóreo-sensible del hombre, pero abarca todo el hombre en su fragilidad y estado de tentación y caída en el pecado. El hombre, en cuanto sarx, está frente a Dios y, por sí mismo, es impotente e inclinado al mal. El poder del pecado utiliza la carne débil como base de ataque (vide Rom 7, 5.25) para apoderarse de todo el hombre. En este

punto son características las expresiones de los textos de Qumran: "carne de pecado" (1 QS. XI, 9) "delito de carne" (I QS XI, 12; ¡para todo pecado!), incluso "espiritu de la carne" (1 QH XIII, 13). Porque el hombre es "carne", es no solamente perecedero, sino también malo y pecaminoso. Así puede incluso decir San Pablo que Dios ha enviado a su Hijo "en la figura de la carne del pecado" (Rom 8, 3). Pero la sarx es realmente fuerza de pecado, que conduce a auténticos pecados, cuando el hombre se somete a su dominio, la convierte en norma de su actuación (κατὰ σάρκα) y se entrega a sus pecaminosas tendencias y pasiones. A ella, sin embargo, está desesperanzadoramente sometido, debido a su debilidad, el hombre no redimido.

Encontramos, sin embargo, en San Pablo otro modo de hablar según el cual "carne" y "vivir en la carne" no tienen ningún carácter negativo, sino designan, de manera neutra, nuestra existencia terrena, perecedera (vide 2 Cor 10, 3; Gal 2, 20; Phil 1, 22.24; Eph 2, 11; Philm 16). Empero tan pronto como la vida del hombre está determinada según la carne (y no según el espíritu) se convierte en una vida sin Dios y contra Dios. En 2 Cor 10, 3 *dice San Pablo*: "*Pues aunque vivimos en* la *carne*, no militamos *según* la carne; pues las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas por virtud de Dios para derribar fortalezas". Así, pues, no somos deudores (como cristianos) a la carne, para vivir según la carne, sino debemos, en el espíritu, mortificar las obras del cuerpo (Rom 8, 12 s.). Quien siembra en su carne, de la carne cosechará la corrupción (Gal 6, 8).

La sarx se manifiesta en el *cuerpo* (σῶμα, otro concepto que puede incluir muchos significados), por cuanto este es sede de *la concupiscencia y de las pasiones* (Rom 6, 12). También los movimientos malos, al servicio del pecado, pueden ser denominados "carne" (Gal 6, 16; Eph 2, 3; vide también Rom 13, 14). San Pablo prefiere el término "cuerpo", cuando habla de los miembros (Rom 6, 13), que sirven al pecado como sus armas *(ibídem)* o sus esclavos (6, 19). Para San Pablo las pasiones pecaminosas actúan en nuestros miembros (Rom 7, 5), por tanto debemos mortificar los miembros carnales, los cuales tienen la culpa de muchos vicios (Col 3, 5).

El ámbito del mal incluye finalmente otro elemento: la *ley* (ὁ νόμος ; vide § 21). La ley, aunque en sí misma sea santa (7, 12) y espiritual (7, 14), tiene una influencia nefasta, porque yo soy "carnal" *(ibídem)*. La ley actúa de hecho como un estímulo del

pecado. El mandamiento: "No codiciarás", despierta precisamente la concupiscencia que dormita en la carne (Rom 7, 7 s.) y hace así posible al pecado irrumpir en el hombre y someterlo.

Esta cooperación del pecado, de la ley y de la concupiscencia lo ha descrito San Pablo en el difícil y discutido capítulo séptimo de la carta a los Romanos. La desesperada lucha del hombre descrita en el versículo 14 y siguientes contra la prepotencia del pecado y la entrega del hombre a la muerte no debe referirse a los redimidos (San Agustín, Reformadores, antiguos exegetas protestantes), como opinan muchos exégetas protestantes [1], ni tampoco personalmente a San Pablo como si se tratase de una página biográfica, sino al hombre no redimido, el cual es presentado aquí en la forma retórica del "yo". Tampoco parece probable que San Pablo se refiera a algunas épocas de la humanidad precristiana (según esta interpretación, en el v. 9 a, se referiría al tiempo hasta la legislación mosaica, en los v. 9-b - 13 al tiempo posterior a esta legislación), sino que más bien todo el capítulo debe ser considerado como una exposición temática general, desarrollada mediante contraposiciones y pensamientos de gran plasticidad, del problema del pecado y de la ley. El esquema podía ser este: v. 1-6 tesis fundamental y esbozo; v. 7-13, justificación de la ley divina en sí misma, abuso de la ley por parte del pecado, el cual se sirve de ella para sus fines (la ley, sin embargo, ocupa un lugar en el plan de salvación de Dios); v. 14-25 efectos de la ley y del pecado en el hombre no redimido [2].

Hay que evitar otro malentendido: en 7, 14-23 no se describe el conflicto de una parte superior y noble del hombre natural con las fuerzas inferiores que le arrastran al pecado, sino la desesperada reacción de defensa del hombre contra el avasallamiento del pecado. La descripción de San Pablo da lugar a aquella errónea interpretación porque quiere subrayar el hecho de "que el hombre se da cuenta de su perdición en el pecado, de sus malos actos y de su incumplimiento de la

---

[1] Vide las dos obras de KÜMMEL y las opiones citadas por él en "Bild des Menschen im NT" 28, nota 59; además, G. BORNKAMM, *Sünde, Gesetz und Tod en Das Ende des Gesetzes. Paulus studien* (1952) 51-69; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (H. A. W. Meyer, 4. Abt 1955) 140/58; P. ALTHAUS en *Zur Auslegung von Röm 7, 14 ss:* ThLZ 77 (1952) 475/80 ha contestado.

[2] Vide especialmente BORNKAMM, *o. c.* Este autor considera con todo derecho, la sección 7, 7-13, como una apología de la ley.

ley" [3]. Para San Pablo la *totalidad* del hombre no redimido está entregada al pecado (el "yo" es "carnal", v. 14), como también la *totalidad* del hombre está llamada a la redención. Esta llegará a su cumplimiento definitivo cuando Dios resucite nuestro "cuerpo mortal" por medio del Espíritu Santo que inhabita en nosotros (8, 11). La cuestión de si el hombre no redimido no puede hacer absolutamente nada bueno la trataremos más adelante (vide § 30, 2); pero la exégesis dada de Rom 7 es importante, porque así queda descartada la tesis según la cual San Pablo habría considerado la esfera corpóreo-sensible como corrompida en sí misma y habría rebajado por consiguiente, según una mentalidad platónica o gnóstica, el valor de lo corpóreo y de lo material, profesando un dualismo interno al hombre. Esta no podía ser la intención de San Pablo, teniendo en cuenta sus presupuestos judaicos [4].

La acción conjunta de todas estas fuerzas de perdición aparece expresada concisamente en Rom 7, 5: "Cuando estábamos *en la carne,* las *pasiones de los pecados* vigorizadas por la *Ley,* obraban en nuestros *miembros* de suerte que dábamos frutos de muerte"; pero San Pablo prosigue: "mas ahora, desligados de la Ley estamos muertos a lo que nos sujetaba, de manera que servimos en la novedad del Espíritu, no en la letra vieja" (v. 6). De este modo queda esbozada la nueva situación de salvación: la infusión del Espíritu de Dios (vide § 18) es el comienzo de la redención, pero también la llamada moral a un nuevo y efectivo servicio de Dios, porque todavía nos rodea la malicia del viejo mundo, "este eon" (Gal 1, 4; vide Rom 12, 2; 1 Cor 3, 18), y porque los hijos de Dios —y con ellos la creación entera— esperan aún ansiosamente la manifestación plena de la gloria de Dios, en la plena liberación de la creación de la servidumbre de la corrupción, de la maldición del pecado y del estigma de la muerte (vide Rom 8, 18 ss.). Después

---

[3] KÜMMEL, *Das Bild des Menschen,* 33. Debe tener en cuenta que en los versículos 15-21 existe un único sujeto, "yo", para querer el bien y realizar el mal. De esta inexplicable contradicción deduce San Pablo que detrás del "yo" hay otro sujeto operante: el poder del pecado que mora en el hombre. El versículo 22 contiene un pensamiento paralelo (bajo otra imagen) a esta concepción. Según San Pablo puede, por tanto, decirse que en el hombre el bien y el mal luchan entre sí (en esta lucha la experiencia indica que en el hombre no redimido el mal se impone al bien). Pero estas dos fuerzas no deben concebirse antropológicamente como dos partes del hombre (la corporal y la espiritual).

[4] Vide W. D. STACEY, *o. c.,* 154/73; E. SCHWEIZER en ThWB VII, 131/34.

examinaremos de qué modo esta situación de la historia de la salvación, este estar "entre dos épocas", en la tensión entre la redención inicial y final, repercuten, según San Pablo, en el comportamiento moral.

§ 28. El enraizamiento del imperativo moral en el estado de gracia y de salvación donado por Dios. La libertad cristiana

La gracia de la salvación, el don de la justificación por Dios en virtud de la fe en Jesucristo, es, según San Pablo, el comienzo del camino cristiano de la salvación. Pero así como la intervención de Dios en la predicación de Jesucristo llama al hombre a una decisión incondicionada y le obliga al pleno cumplimiento de la voluntad divina, así también, según San Pablo, la intervención salvífica de Dios vincula al hombre a un nuevo Señor, al que el hombre se somete en libertad y gozo interior. Esto sucede en el bautismo, en el cual la vocación del creyente alcanza su cumplimiento eficaz [5]. Por el bautismo, al cual, según San Pablo, debe someterse todo creyente (en este punto no hay discusión posible) se confiere la salvación al hombre, y este entra en comunión con Cristo y se incorpora como miembro a su "Cuerpo" [6]. Precisamente en este misterioso acontecimiento sacramental está radicado para San Pablo el imperativo moral. El bautismo por inmersión brinda al Apóstol la posibilidad de responder al malentendido libertino según el cual el hombre podría y debería pecar para aumentar la gracia (Rom 6, 1 ss.). Cuando el neófito se sumerge en el agua, desaparece de la superficie y queda "sepultado", el "hombre viejo", muere al pecado y queda "crucificado con Cristo" (Rom 6, 6); él está ahora muerto al pecado; ¿cómo puede él volver a pecar? El neófito recibe en el bautismo una nueva vida, al quedar unido "con Cristo", resucitado por el poder del Padre y participar así de la nueva vida de su resurrección. Esta vida divina se manifestará en su plenitud y esplendor solo en el último día (Col 3, 3 s.); pero ya nos pertenece desde ahora; y nosotros

---

[5] La "vocación", a diferencia de la "elección" eterna se refiere siempre a la aceptación concreta de la fe y a la recepción del bautismo. Vide Rom 8, 30; 9, 24; 1 Cor 1, 9; 7, 15.17 ss.; Gal 1, 6, 15; 5, 8.13; Eph 4, 1. 4; Col 3. 15; 1 Thes 2, 12; 4, 7; 5, 24; 2 Thes 2, 14; 1 Tim 6, 12; 2 Tim 1, 9. Además K. L. SCHMIDT en ThWB III, 488/90.

[6] Los textos paulinos bautismales están presentados y explicados en SCHNACKENBURG, *o. c.*, 1-77; 115/20. Además vide J. SCHNEIDER, *Die Taufe im NT*, 1952; *Le Baptême dans le NT: Lumière et Vie*, 26-27 (1956); G. DELLING, *Die Zueignung des Heils in der Taufe* (1961).

"pertenecemos" a ella. Dios nos ha "vivificado con Cristo" (Col 2, 13; Eph 2, 5); y debemos vivir también para Él (Rom 6, 11). Precisamente la tensión del "ya —poseer y del aún —no poseer" exige imperiosamente nuestra aportación moral. Esta nos da la posesión permanente de lo que ya habíamos alcanzado inicialmente y nos permite esperar de Dios la plenitud de la herencia futura.

Estas ideas fundamentales de su doctrina moral las expone San Pablo con imágenes y desde perspectivas siempre nuevas. De esclavos del pecado hemos sido transferidos al servicio de Dios (Rom 6, 12-14.16-23). Estamos reconciliados con Dios por medio de Cristo; pero *debemos* también en nuestra vida reconciliarnos con Dios (2 Cor 5, 19, vide 20). El Espíritu de Dios habita en nosotros y nos impulsa, pero debemos también por nuestra parte dejarnos impulsar por él y mortificar las obras (pecaminosas) de la carne (Rom 8, 11, vide también v. 13); vivimos en el Espíritu, pero debemos también en nuestra vida caminar en el Espíritu (Gal 5, 25). Estamos muertos con Cristo y debemos mortificar nuestros miembros carnales (Col 3, 3, vide 5). Nuestro hombre viejo está crucificado (Rom 6, 6), pero debemos esforzarnos por deponer el hombre viejo y revestirnos del nuevo (Eph 4, 22-24; Col 3, 9 s.)[7]. Algunas veces el indicativo y el imperativo aparecen estrechamente yuxtapuestos: "Alejad la vieja levadura para ser masa nueva, como sois (en realidad) ácimos" (1 Cor 5, 7). Esta indicación de lo que los corintios ya son —purificados de la vieja levadura de la malicia y de la maldad (v. 8)— solo puede referirse al bautismo, que aquí es aducido como un vigoroso motivo de su obligación de tender a la santidad. "¡Llegad a ser lo que ya (por la gracia) sois!". No otra cosa significa también la expresión: "Andad de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados" (Eph 4, 1).

Se ha pensado muchas veces que esta tensión entre liberación de pecado por el bautismo e invitación a no pecar solo puede explicarse suponiendo que San Pablo no ha conseguido concertar su doctrina de la justificación, especialmente el aspecto "mágico" —sacramental del bautismo— con su ética[8].

[7] Los participios de Col 3, 9 s. pueden ser entendidos en sentido de pasado y quedar referidos al bautismo; sin embargo, según su contexto y en relación con Eph 4, 24 deben más bien ser entendidos en sentido de imperativo. Vide DIBELIUS y MEINERTZ (comentario a este lugar).

[8] Vide H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der ntl. Theol.*, II (1911) 222 ss.; P. WERNLE, *Der Christ und die Sünde bei Pl.* (1897); H. WINDISCH, *Taufe*

Pero actualmente se opina en general que esta tensión es inherente a la concepción de la historia de la salvación en San Pablo [9]. También la explicación dogmática que se remonta hasta Lutero, según la cual el cristiano es al mismo tiempo pecador y está justificado, continúa persistiendo de muchos modos. La doctrina católica de la justificación pone de relieve, apoyándose en claros textos paulinos, que San Pablo ha señalado una auténtica remisión de los pecados y una interna y efectiva santificación por el bautismo (vide especialmente 1 Cor 6, 11) [10].

El que para el cristiano el poder del pecado esté ya vencido y, sin embargo, aún no completamente proscrito del mundo, depende del hecho de que nosotros vivimos todavía en el "cuerpo mortal" (Rom 6, 12) y, por consiguiente, en la esfera de influencia de la carne con sus tendencias y sus pasiones (Gal 5, 16 s.; vide v. 24). La última potencia de perdición, la muerte, fue ya radicalmente vencida por la resurrección de Cristo, pero todavía no ha sido aniquilada totalmente; esto acontecerá solamente en la resurrección del último día (1 Cor 15, 26.54 s.). La perspectiva escatológica es, por tanto, esencial para Pablo (vide § 29) y es la que posibilita la parénesis moral.

Sin embargo, antes de pasar a describir detalladamente la lucha del cristiano con las fuerzas de la perdición que todavía subsisten, aunque ya no le atemoricen, quisiéramos destacar la significación moral de la concepción fundamental de San Pablo: los dones de la salvación, gratuitamente dados por Dios y en modo alguno debidos al hombre, obligan a este a cumplir lo que es debido a Dios. San Pablo refiere a Dios todas las fuerzas del obrar moral y, a la vez, exhorta encarecidamente al hombre a la actividad moral personal. Excluye toda autosuficiencia peligrosa y vana (vide 1 Cor 10, 12) y al mismo tiempo suscita las fuerzas más ín-

---

und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes (1908); H. WEINEL, *Theol. des N. T.* (1928) 249 ss. Sobre la historia de este problema, vide KIRCHGÄSSNER, *o. c.*, 3-20.

[9] Vide MUNDLE, *o. c.*; F BÜCHSEL, *Theol.* 137; A OEPKE en ThWB I, 539; G. SCHRENK en ThWB II, 213; BORSKAMM, *o. c.*; P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer* (1946) 53-55.

[10] Vide TOBAC, *o. c.*, y especialmente KIRCHGÄSSNER, el cual discute ampliamente en su obra la concepción protestante; su exposición positiva se encuentra en las págs. 147/57.

timas del hombre. Con ello no intenta San Pablo explicar [11] el impenetrable misterio de la *cooperación de Dios y del hombre,* sino más bien señalar y exigir al hombre el auténtico comportamiento moral ante Dios. Religión y moral quedan así estrechamente unidas; la fe exige imperiosamente el acrisolamiento de la acción moral, ante todo en la caridad (Gal 5, 6), y todo esfuerzo moral es vano, si no se apoya en las fuerzas salvíficas donadas por Dios, es decir, en el Espíritu Santo. Esto es más que una motivación religiosa de la ética; es su fundamentación sobrenatural. El descorazonador fracaso del hombre en la esfera de su existencia puramente "natural" (vide Rom 7) se convierte en esperanzador comienzo de su nueva existencia "en Cristo". San Pablo afirma la posibilidad de una ética natural según la ley escrita en el corazón (Rom 2, 14, vide § 30, 2); pero considerando la realidad histórica declara: "Todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios" (Rom 3, 23). Toda jactancia humana ha quedado excluida así por la "ley" de la fe, es decir, en y por el nuevo orden de la salvación fundado en la fe (Rom 3, 27).

En esta concepción fundamental de San Pablo encontramos la fuente profunda de sus *motivaciones* morales. Se ha señalado la unión con Cristo como el principio de la moral de San Pablo (Staffelbach); pero junto a este motivo se encuentran también otras muchas motivaciones fundadas en la fe: la elección y la vocación de Dios, la reconciliación con Dios, la donación del Espíritu, etc. Sobre la multiplicidad de los motivos paulinos, que surgen de la riqueza de su mundo teológico, destaca como el motivo más general y fundamental la actividad salvífica de Dios, tal como está anunciada en el mensaje de Cristo [12]. Por lo demás San Pablo no es tanto un buen sistemático, cuanto un hombre lleno de amor apasionado por Cristo, que anunciando y predicando, enseñando y exhortando, quiere conducir a los hombres hacia Cristo. Impulsado por este estímulo misionero y pastoral utiliza todos los motivos que están a su disposición, pero da la primacía a los sobrenaturales, fundados en su doctrina soteriológica. La pasión del pensador y el empuje impetuoso del Pastor de almas influyen no poco en la acumulación y en la densidad de sus motivos morales.

---

[11] Vide a este respecto R. SCHULZ, *Die Frage nach der Selbsttätigkeit des Menschen im sittlichen Leben bei Pl.* (1939); KICHGÄSSNER, *o. c.*, 147 s.; G. SÖHNGEN, *Die Einheit in der Theologie* (1952) 224 ss.; CH. HAUFE, *o. c*

[12] Vide L. NIEDER, *o. c.*, 143/45.

Un ejemplo: En 1 Cor 6, 12-20 San Pablo intenta alejar de la impureza a los corintios que vivían en una ciudad anegada en excesos sexuales —en el templo de Afrodita había, según Estrabón VIII, 6, 20, más de mil meretrices—. En el sucinto pasaje se agolpan motivos muy diversos. Primeramente (v. 12) el Apóstol contradice el lema libertino: "todo me es lícito" con otro lema: "pero no todo conviene"; y el otro: "todo está en mi poder", con su réplica: "pero yo no debo dejarme dominar por nada". Luego (v. 13-14) refuta una frase peligrosa: "Los manjares son para el vientre y el vientre para los manjares, pero Dios destruirá el uno y los otros". En su respuesta afirma: *a*) "El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo". *b*) "Dios que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros por su poder". En este punto interviene nuevamente (¿sabéis que...?) y comienza el contraataque cristiano. A la estrecha unión carnal con la meretriz contrapone la unión con Cristo en el Espíritu incomparablemente más estrecha. El cristiano no puede arrancarse a sí mismo de la unión con Cristo y unirse a la meretriz (v. 15, 17)[13]. Nuevamente exhorta San Pablo: "¡Huid de la fornicación!". Aduce de improviso un motivo de orden natural y que, desde el punto de vista puramente lógico, no es convincente: "Cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornica, peca contra su propio cuerpo" (v. 18). San Pablo habla aquí al sentimiento natural del hombre (¡no a su entendimiento!) para el cual la fornicación, penetra más que cualquier otro pecado (rapiña, robo) en la esfera íntima del hombre. Pero la palabra "cuerpo" le lleva enseguida a otro motivo que solo el creyente comprende: "¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros, y que habéis recibido de *Dios*?" (V. 19 a). Este pensamiento de Dios, dador supremo y Señor de todo, encuentra su coronación en la obra redentora de Dios, por medio de la cual nos hemos convertido en propiedad suya: "...y que, por

---

[13] Este motivo incluye dentro de sí dos momentos parciales. En primer lugar San Pablo considera los cuerpos de los cristianos como "miembros de Cristo" (vide la imagen del cuerpo y de los miembros, 12, 12 ss.), los cuales no pueden ser separados de Cristo y entregados a una ramera (v. 15). El Apóstol recalca la estrecha unión que se establece entre la ramera y el hombre deshonesto; unión que llega a formar *un solo* cuerpo. (Gen 2, 24). Igualmente estrecha es la unión entre el creyente y Cristo; ambos constituyen "un solo espíritu".

tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio [14]. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo" (v. 19 b - 20).

La disposición fundamental que el Apóstol quiere engendrar con todo ello en los cristianos es la alegría y el agradecimiento [15]. Pero, ante todo, San Pablo habla de la *libertad* como fruto de la justificación operada por Dios y don característico de nuestro estado actual de salvación. El cristiano debe ser consciente de este gran don y ello debe conducirle a un comportamiento moral en la libertad. Esto es muy importante para el cristiano como contraposición a la precedente esclavitud de la ley y a la impotencia del hombre ante el pecado. "Para que gocemos de la libertad, Cristo nos ha hecho libres; manteneos, pues, firmes y no os dejéis sujetar al yugo de la servidumbre", dice el Apóstol a los gálatas que están a punto de dejarse convencer por los judaizantes respecto a la circuncisión (Gal 5, 1). Un grito gozoso de libertad se oye al fin del capítulo 7 de la carta a los romanos, después de la descripción de la lucha dolorosa contra el avasallamiento del pecado. El Apóstol, conforme a su concepción fundamental, concibe la liberación de las fuerzas del mal como vinculación a Dios; preservando con ello la libertad cristiana de los malentendidos a los cuales este concepto estaba y está continuamente expuesto. Libertad no es liberación de todo vínculo, sino solamente del mal; verdadera libertad moral es libertad para el bien. Por eso dice San Pablo en Gal 5, 13: "Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero no toméis la libertad por pretexto para servir a la carne (sarx), antes servíos unos a otros en la caridad". La verdadera libertad, como Cristo la ha predicado, conduce al cumplimiento de toda la ley en el amor, es decir, a traducirla a la práctica (vide v. 14). En los versículos que siguen aparece claro que ello es posible gracias al Espíritu de Dios que nos ha sido dado: "¡Si sois guiados por el Espíritu no estáis bajo la Ley"

---

[14] La expresión griega no dice "a elevado precio", sino más bien "al contado" como queda comprobado por el descubrimiento de papiros. La imagen no está basada en la liberación sacral del esclavo, ni tampoco en el rescate de prisioneros de guerra (vide W. ELERT en ThLZ, 1947, 265/70). sino simplemente en la *compra* (ἀγοράζειν ; para el vocablo rescate se usa en Gal 3, 13; 4, 5 (ἐξγοράζειν), por medio de la cual el comprador adquiere un derecho de propiedad; vide NIEDER, *o. c.*, 50 y 69.

[15] Vide Rom 7, 25; 8, 35-39; 15, 13; 1 Cor 1, 4-7; 2 Cor 4, 15; 8, 7-9; 13, 11; Eph 1, 3-14; 3, 20 s.; Phil 4, 4-7; Col 1, 11-14; 2, 7; 3, 17; 1 Thes 1, 6; 2, 13; 3, 9; 5, 16-18; 2 Thes 2, 13 s. Vide M. S. ENSLIN, *The Ethics of Paul*, 295 ss.

(v. 18), y sin embargo, ¡cumplid el bien querido por Dios en la Ley".

De este modo queda solucionada la antinomia de las palabras de San Pablo: "¡Liberados de la ley y cumplidores de la ley, libres y siervos!". El peso oprimente de la ley antigua era sentido por San Pablo no tanto en las prescripciones cuanto en la amenaza de castigo unida a las mismas; amenaza que debería haberse convertido en maldición para todos los que no hubiesen observado la ley (vide Gal 3, 10-12), no tanto por su vigencia, cuanto por su dominio despótico y la "necesidad" de pecar unida a ella. Los creyentes en Cristo están liberados de la ley porque encuentran la salvación no ya por la vía de una observación irreprensible de la ley, sino por la misericordia de Dios. Se comprende la nueva libertad cristiana anunciada por San Pablo, si se atiende a su sentido práctico (libertad *para*...) y a su condición de posibilidad (mediante el Espíritu Santo). La libertad para el bien (= libertad moral) la poseemos por medio del Espíritu Santo, el cual interiormente nos impulsa y guía y nos confiere la fuerza suficiente para vencer a la carne (sarx) (vide Gal 5, 16). Así alcanzamos las virtudes (v. 22 s.) no por nuestras propias fuerzas, sino como "fruto del Espíritu". No tenemos ya que temer la maldición de la ley; "porque contra estos no hay ley" (v. 23). Bajo el doble aspecto de libertad *por* y libertad *para* se manifiesta la libertad en su doble carácter de don salvífico y de quehacer moral.

De este modo aparece también la diferencia entre el concepto religioso de la libertad de San Pablo y el elevado ideal ético de libertad estoica. El sabio estoico definiendo la libertad como cualidad del propio obrar (αὐτοπραμία) alcanza el concepto de libertad moral (libertad para el bien). La libertad estoica consiste en el autodominio, en la renuncia de las pasiones (ἀπάθεια), en la imperturbabilidad frente a los golpes del destino (ἀταφαξια), en una palabra, en el pleno dominio de sí mismo [16]. Este autodominio es para San Pablo engaño y mentira, porque el hombre no es nunca plenamente capaz de este dominio sobre sí y, consciente o inconscientemente, permanece estrechamente vinculado a la carne, a la naturaleza caída y pecaminosa. Para San Pablo es un hecho indiscutible que la verdadera libertad solo puede sernos dada por Dios, en el Espíritu divino (Pneuma) que vence a la carne (sarx).

[16] Vide la bibliografía mencionada en este párrafo.

La comprensión del amor en San Pablo como la manifestación suprema de la libertad cristiana (Gal 5, 13), es también una consecuencia de su concepción fundamental: el Espíritu de Dios que obra en nosotros, no nos lleva a una ética del cultivo de la personalidad, en la cual el yo moral descansa en sí mismo (y encuentra en ello su felicidad), sino a una actividad moral en el ámbito de la comunidad. El Espíritu Santo, en el bautismo, nos incorpora al "Cuerpo de Cristo" (vide 1 Cor 12, 13; Gal 3, 28) y el mismo Espíritu quiere edificar este cuerpo por medio de nuestro obrar moral en el amor. También los dones extraordinarios del Espíritu nos son concedidos solamente en vistas "al provecho común" (1 Cor 12, 7; vide también 14, 26), y al crecimiento del cuerpo de Cristo "en el amor" (Eph 4, 15 s.; vide Rom 12, 9 ss.). También en la "ética social" paulina —si queremos usar esta expresión— se confirma el principio fundamental de San Pablo: todo el obrar moral del cristiano es solamente una exteriorización activa de las fuerzas divinas que nos han sido dadas, un dejarse llevar por el Espíritu Santo.

§ 29. Entre los tiempos. La lucha del cristiano contra las fuerzas del mal aún operantes

La doctrina moral paulina tiene una doble perspectiva: la salvación, ya dada por Dios, impele a la santidad de la conducta y la salvación, todavía no alcanzada, exige la aplicación de todas las fuerzas para alcanzarla. Los corintios no carecen de ninguna gracia y esperan la manifestación del Señor Jesucristo, el cual les hará fuertes hasta el fin, para que se encuentren sin mancha en el día de Jesucristo (la parusía) (1 Cor 1, 7 s.). La perspectiva escatológica es inseparable de todo el pensamiento de San Pablo.

Esta visión paulina, orientada hacia la plenitud final, plantea un problema, especialmente acuciante para la teología protestante: ¿Cómo se concilia la justificación por la fe con la amenaza del juicio según las obras?

> La teología protestante-luterana que atribuye la salvación del hombre únicamente a la gracia de Dios y considera al hombre siempre como pecador, aunque en el juicio de Dios haya sido indultado, encuentra una seria dificultad en la doctrina paulina del juicio según las obras. ¿Cómo puede ser juzgado según sus obras el cristiano, al cual, a pesar de su pecaminosidad, le es lícito esperar con certeza, apoyándose en su fe en

Jesucristo, una absolución de Dios en el juicio? No debe tampoco olvidarse que este juicio, según las obras, prevé un doble desenlace: ¡la salvación o la condenación eternas! Recientemente se han hecho tentativas para mitigar esta "contradicción". Se afirma que San Pablo concebiría el juicio para los cristianos como un juicio salvador, aunque San Pablo, las más de las veces, no formulase expresamente en sus exhortaciones este pensamiento. A pesar de su pecado el cristiano encontraría por los méritos de Cristo y la gracia de Dios un juicio absolutorio [17]. Pero ¿no se aminora así la seriedad del motivo paulino del juicio? ¿Puede demostrarse que San Pablo había considerado como expresión retórica las amenazas de la exclusión del reino de Dios para aquellos cristianos que habían pecado gravemente? (vide 1 Cor 6, 9 s.) [18].

Los lugares que hablan de un juicio riguroso y de una retribución conforme a las obras son contundentes: "Todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo para que reciba cada uno (la retribución) según lo que hubiere hecho con el cuerpo (en el tiempo de su vida corporal) bueno o malo" (2 Cor 5, 10; vide Rom 14, 10). Los hombres viciosos no heredarán el reino de Dios, amonesta San Pablo repetidamente a sus comunidades cristianas (1 Cor 6, 9 s.; Gal 5, 21; Eph 5, 5). La ira del juicio de Dios amenaza también a los cristianos que continúan pecando (Col 3, 5 s.). "No os engañéis; de Dios nadie se burla. Lo que el hombre sembrare, eso cosechará" (Gal 6, 7 s.). Toda la exposición tipológica de Cor 10, 1-13 tiene la finalidad de apartar a los cristianos de una falsa seguridad a la cual podrían abandonarse por la confianza en los sacramentos recibidos: Ciertamente en casi todos estos pasajes San Pablo tranquiliza también a sus destinatarios con la alusión a la fidelidad de Dios y a la fuerza de Dios, que les ha sido concedida. Pero difícilmente pueden considerarse estas amonestaciones solamente como amenazas pedagógicas o como mera acomodación a las concepciones e imágenes judías.

---

[17] P. FEINE-K. ALAND, *Theol.*, 235; H. PREISKER en ThWB IV, 726 ss.; en contra F. BÜCHSEL, *Theol.*, 122 ss. y en ThWB III, 939 A. 68; FILSON *o. c.*, 83 ss.; 116 ss. Según H. BRAUN, *o. c.* San Pablo ha generalizado el pensamiento del juicio (48.59), él esperaba de Dios la perfección moral del cristiano (66), aunque a veces es inconsecuente (96 s.). Respecto a la crítica protestante vide CH. HAUFE, *o. c.*, 41-68.

[18] No puede demostrarse que San Pablo no considere más como cristianos a los pecadores que habían cometido pecados graves. Vide KICHGÄSSNER, *o. c.*, 136/47.

También el cristiano ha de someterse, según San Pablo, al juicio general de Dios, el cual "retribuirá a cada uno según sus obras" (Rom 2, 6; vide 2 Cor 11, 15; Gal 5, 10; Eph 6, 8; 2 Tim 4, 14). Esta doctrina era fundamental en la predicación misionera de San Pablo (1 Thes 4, 6). Pero el Apóstol espera que el cristiano, una vez liberado de la ira del juicio divino y lleno del Espíritu Santo, que le impulsa hacia el bien, no caiga ya en los antiguos vicios, de modo que la salvación iniciada se haga estable. Estamos absueltos (Rom 5, 1) y seremos absueltos (vide v. 5, 19). San Pablo al hablar de la liberación del pecado y de la culpa, ya como algo acontecido, ya como algo que ha de acontecer, se refiere siempre a absolución graciosa de nuestros pecados que nos es concedida por la acción expiadora de Cristo [19]. Pero presupone en todo caso que, entre la primera justificación y la absolución definitiva en el juicio universal, el cristiano ha muerto al pecado (Rom 6, 11) es decir, se ha purificado en la disciplina del Señor (1 Cor 11, 32) y no ha caído en el veredicto de la condenación eterna. Por ello afirma San Pablo con absoluta confianza, que los cristianos no serán "condenados con el mundo" (1 Cor 11, 32), presentándolos a menudo como a aquellos que serán salvados, en contraposición de los que se perderán [20].

La solución de la dificultad, según la concepción católica, no se debe buscar en una mitigación de las afirmaciones concernientes al juicio, sino en una adecuada concepción de la justificación. La salvación viene ciertamente solo por la gracia de Dios; pero después del bautismo, el hombre, purificado y santificado, debe cooperar con la gracia de Dios. Dios o Cristo en el juicio final le harán rendir cuentas seriamente de las "obras" que él, con la ayuda divina, haya realizado. ¿No se

---

[19] Generalmente, la expresión "ser justificado" se emplea en presente o en pretérito; así en Rom 3, 24.28; 5, 1.9; 8, 30; 1 Cor 6, 11; Gal 2, 16. Pero se encuentra también en tiempo futuro: Rom 3, 30; 5, 19. Otros futuros o son solamente futuros lógicos o son futuros desde la perspectiva del A. T.; Rom 3, 20; Gal 2, 16; 3, 8.24. En Dios es todo, un único acto; de ahí el presente de Rom 8, 33. Puede verse por ejemplo E. TOBAC, *o. c.*, 192-209; G. SCHRENK en ThWB II, 221 s. H. W. HEIDLAND, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit* (1936). CH. HAUFE, *o. c.*, 61 ss. También BULTMANN, *Theol. des N. T.*, 272, dice: "Si Dios justifica al pecador, "hace justo" (Rom 4, 5), así el hombre no solo "es visto como si" fuese justo, sino que realmente lo es, es decir, es absuelto de su pecado por el juicio de Dios".

[20] Vide 1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15; 4, 3; οἱ σωζόμενοι debe entenderse como gerundio, la salvación pertenece al plan de Dios; vide 1 Cor 1, 21; 5, 5; 10, 33; (negativamente) 1 Cor 11, 32; 1 Thes 2, 16; 2 Thes 2, 10.

introduce aquí nuevamente la doctrina judía de la prestación y de la retribución? No; porque en todo caso queda excluida toda jactancia humana (Rom 3, 27). Las "obras" son "fruto del Espíritu" (Gal 5, 22), la recompensa es una recompensa de gracia. (También San Pablo habla de "obra" [21]; el plural lo evita tal vez intencionadamente para no evocar las obras de la ley judía). Así, pues, el juicio, según las obras, no es un elemento extraño en el pensamiento paulino, como tampoco lo era la recompensa en la predicación a Jesús (vide § 16). El juicio desempeña en el pensamiento de San Pablo una función distinta de la que tiene en la teología judía. Es esperado, mas no temido [22]; estimula para el obrar moral, mas no conduce a la autojustificación y la presunción. Como para Jesús, es un motivo de la parénesis moral, mas no el motivo fundamental.

Nuestro estado actual de salvación se caracteriza del modo mejor por la esperanza, una *esperanza* que no es vacía y vaga, sino que se apoya en la acción salvífica de Dios y en la salvación que ya nos ha sido concedida (vide Rom 5, 1-11). Estamos "salvos en esperanza" (Rom 8, 24). Concisamente se dice en Gal 5, 5: "Por el Espíritu esperamos, de la fe, la esperanza de la justicia (= la justificación esperada). Porque poseemos ya el Espíritu y con Él la salvación incoada, podemos "tanto más seguramente" (vide Rom 5, 9 s.; Cor 3, 9 s.) esperar la herencia plena y la justificación definitiva. Como en el caso de la libertad (vide § 28) la esperanza de salvación se convierte en quehacer moral. La esperanza se manifiesta en la prontitud a sufrir, en la perseverancia (ὑπομονή: Rom 5, 3; 8, 25; 12, 12; 2 Cor 1, 6 s.; 1 Thes 1, 3), en la sinceridad (2 Cor 3, 12), en la alegría (Rom 12, 12) y en las tribulaciones de este mundo de las cuales el cristiano puede incluso gloriarse (Rom 5, 3). La razón profunda de que la esperanza deba ser la virtud y la actitud cristiana por excelencia reside en el hecho de que el cristiano camina todavía en un cuerpo mortal y pasible y está aún retenido en este mundo maligno. Caminamos en la fe, no en la visión (2 Cor 5, 7; vide 1 Cor 13, 12); por eso esta fe es al mismo tiempo una esperanza. "Si esperamos lo que no vemos,

---

[21] Gal 6, 4; Eph 6, 13; Phil 2, 12 (verbum); vide también "la obra" del predicador de la fe, que ha de ser examinada en el juicio, 1 Cor 3, 13 ss., 9, 1; Phil 1, 22; 1 Thes 5, 13; Eph 4, 12.

[22] San Pablo habla de la "confianza" (παρρησία) con que debemos acercarnos a Dios: 2 Cor 3, 12; Eph 3, 12; 1 Tim 3, 13; vide H. SCHLIER, en ThWB V, 881 s.

en paciencia perseveramos" (Rom 8, 24). Y esta perseverancia debe probarse en los padecimientos del tiempo presente (Rom 8, 18).

En muchos pasajes paulinos, aunque no siempre se habla expresamente de la esperanza, se encuentra la misma actitud; vide 2 Cor 4, 16-18: "Por lo cual no desmayamos y aunque nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues la momentánea y ligera tribulación nos prepara una plenitud de gloria sobre toda medida. No debemos, por tanto, poner nuestros ojos en las cosas visibles, pues lo visible es temporal; pero lo invisible, eterno". En su actividad agotadora, y en la amenaza constante de muerte —verdadero "espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres" (1 Cor 4, 9), el Apóstol encarna en sí mismo del modo más vigoroso esta disposición al sufrimiento y esta esperanza.

Mediante su muerte expiatoria Jesucristo nos ha arrancado radicalmente del "presente eon" (Gal 1, 4), de modo que no debemos comportarnos según "el eon de este mundo" (Eph 2, 2); pero "este mundo" continúa aún subsistiendo aunque su "figura" es pasajera (1 Cor 7, 31) y la plenitud de los tiempos ha llegado ya (1 Cor 10, 11) [23]. El "presente eon" es el medio maligno y tentador que nos circunda. Por tanto, San Pablo debe exhortar: "No os conforméis a este siglo, sino que transformaos por la renovación de la mente" (Rom 12.2). Ciertamente Dios "nos ha liberado del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su Hijo querido" (Col 1, 13); pero Cristo reina todavía oculto en el cielo; por eso debemos buscar las cosas de arriba (Col 3, 1 s.). Vivimos aquí solamente como una colonia de ciudadanos del cielo; "nuestra ciudadanía está en el cielo, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza, conforme a su cuerpo glorioso" (Phil 3, 20 s.) [24]. El "presente eon"

---

[23] El plural (eones) debe entenderse probablemente solo como expresión enfática, cuyo contenido queda indeterminado. Ambos eones colindan (e interfieren entre sí) (así J. WEISS y J. HERING en el comentario a este lugar). Vide G. SASSE, ThWB I, 203, 29 ss.; BAUER, *Wörterbuch*, 55

[24] Vide M. DIBELIUS, *An die Thess. I-II, an die Phil.* (1937), comentario a este lugar; K. L. SCHMIDT, *Die Polis in Kirche und Welt* (1939) 21-24; E. PETERSON, *Apostel und Zeuge Christi* (1941). Para el concepto de extranjero en San Pablo vide 2 Cor 5, 6.9.

c "este mundo" abarca a hombres y a cosas, que no son transferidos por Cristo al reino de Dios [25]. Por eso afirma San Pablo que para él, por Cristo, el mundo está crucificado y él para el mundo (Gal 6, 14).

Ante todo operan en este mundo potencias suprahumanas, espirituales, potencias demoníacas, las cuales abiertamente, según la concepción de San Pablo, se oponen en su soberbia al reino de Dios y solo fueron sometidas por Cristo parcialmente, de suerte que continúan ejerciendo su influjo en este mundo. Probablemente son estos los "soberanos de este mundo" que, según San Pablo, han tenido parte en la crucifixión de Cristo (1 Cor 2, 6.8) y aún no han advertido la sabiduría de Dios, el cual constituyó al crucificado en "Señor de la gloria". A estas fuerzas y potencias Jesús les ha despojado de la armadura, como San Pablo dice en otro lugar, y las ha expuesto públicamente a la vergüenza arrastrándolas consigo en su triunfo (Col 2, 15). Este triunfo es descrito en Eph 1, 21 s.: Dios ha ensalzado a Jesús para que reine a su diestra "por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación...". Pero el "soberano del reino del aire" (donde San Pablo situaba a estas potencias) actúa aún en los hijos de la desobediencia (Eph 2, 2); el "dios de este eon" cegó los pensamientos de los incrédulos (2 Cor 4, 4). Evidentemente se trata de Satanás, frente al cual pone en guardia San Pablo a los corintios, "ya que nosotros no conocemos sus propósitos" (2 Cor 2, 11). Satanás puede disfrazarse de ángel de luz (2 Cor 11, 14) y actúa, también externamente, contra la actividad del apóstol (1 Thes 2, 18). San Pablo teme incluso que este tentador seduzca a los tesalonicenses y haga que su labor apostólica sea vana (1 Thes 3, 5; vide también 1 Cor 7, 5).

¿Tenemos aquí solamente "expresiones mitológicas"? [26] El lenguaje es a menudo metafórico y las concepciones están adap-

---

[25] Vide 1 Cor 1, 20; 2, 6.12; 3, 18; 5, 10; 1 Tim 6, 17; 2 Tim 4, 10.

[26] R. BULTMANN, *Theol.*, 253. En lo que respecta a la carta a los efesios, H. SCHLIER está también convencido (*Der Brief an die Eph* passim, especialmente 112 ss.) que la doctrina de los eones acepta externamente ideas gnósticas (los eones considerados como entes personales). Pero él los explica objetiva-teológicamente: "Los eones quieren dar a entender el mundo tal como este, si nos es permitida la expresión, sale de las manos del Creador sobre el horizonte de la historia, pero sin llegar a ser aún instrumento ni signo de los principados y potestades" (113). La concepción de los eones como entes personales se justifica difícilmente desde un punto de vista exegético en todos los pasajes (por ejemplo Eph 2, 7; 3, 11). Donde aparecen

tadas a la imagen antigua del mundo (¡el reino de los aires!). Pero no puede ponerse en duda que San Pablo apunta a auténticas realidades espirituales. En este punto San Pablo comparte esta convicción del reino de Satanás con todo el cristianismo primitivo y con Jesús mismo.

Contra estas potencias mundanas del mal tiene que luchar el cristiano. Esta lucha es descrita de manera grandiosa en Eph 6, 10-17. Con la fuerza del Señor, con la armadura de Dios, el cristiano puede resistir a los ataques del demonio y de todos los "soberanos de estas tinieblas". Con imágenes sensibles, sacadas en la mayor parte del Antiguo Testamento, es descrita la armadura sobrenatural del cristiano: la cadera ceñida con la verdad, el cuerpo revestido con la coraza de la justicia, los pies calzados con la presteza del Evangelio de la paz. El escudo de la fe debe extinguir los dardos igníferos del mal. Debemos además ponernos el yelmo de la salvación y empuñar la espada del espíritu, es decir, la palabra de Dios.

Entre los manuscritos del Mar Muerto, recientemente descubiertos, se encuentra también un libro acerca de la "lucha de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas", el cual en el mismo espíritu describe, con imágenes bíblicas, la lucha escatológica de los elegidos de la "alianza de Dios" contra las potencias de las tinieblas. Dios está al lado de los hijos de la luz. Son características las inscripciones de las insignias del ejército de Dios. En la bandera central, que precede a los guerreros, está escrito: "Ejército de Dios"; en la bandera de los mil: "Ira de Dios que se enfurece implacable contra Belial (Satanás) y contra todos sus hombres"; en la bandera de la centuria: "De Dios viene toda fuerza bélica contra toda carne enemiga", etc. Antes de la batalla el sumo sacerdote exhorta a las tropas diciendo: "No tengáis miedo, no tembléis ante ellos, no cedáis". Y dirigiéndose a los enemigos dice: "Este es conciliábulo de maldad que actúa en las tinieblas y a las tinieblas dirige su esfuerzo". Finalmente entona un canto de guerra en el cual se invoca al mismo Dios para que, cual guerrero valeroso, venza a los enemigos [27].

---

personificados (vide Eph 2, 2) se aproximan en su significado a los "principados y potestades". Respecto a estas vide la monografía de H. SCHLIER y la restante bibliografía.

[27] Se discute todavía la fecha y el sentido de los "rollos de la guerra"; vide L. ROST, en ThLZ 80 (1955) 205/08; traducción de H. BARDTKE, 401/

¿Se trata solamente de cuadros escatológicos o de concepciones apocalípticas del judaísmo tardío? El revestimiento literario puede estar condicionado por el tiempo, pero la lucha del poder divino contra los poderes antidivinos, a que se refiere San Pablo, es una realidad en la que el cristiano está comprometido. Este no solamente debe estar poseído de una firme esperanza de victoria semejante a la de aquellos santos esenios que se separaban de la sociedad humana; debe además pensar que la lucha ya está decidida por Cristo y saber que, en medio de este mundo, está protegido por el amor de Cristo y de Dios, siendo así invulnerable contra todas las potencias tenebrosas. "En todas estas cosas vencemos por Aquel que nos amó. Porque persuadido estoy que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni las virtudes, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor" (Rom 8, 37-39). Como último enemigo será vencida la misma muerte (1 Cor 15, 26), de modo que en la resurrección de todos, sea completa la victoria del Señor resucitado (1 Cor 15, 54 s.).

§ 30. La preocupación de San Pablo: la formación de la conciencia y la decisión personales

En San Pablo, judío culto de la diáspora judeo-helenista, encontramos también un concepto que deberá alcanzar una importancia fundamental en la moral cristiana: el concepto de conciencia (syneidesis). Con ella nos ha transmitido San Pablo una moneda ya acuñada y con un valor que era ya reconocido en el Antiguo Testamento y en los Evangelios [28]. Pero el Apóstol de los gentiles nos ha enseñado acerca de la conciencia y de sus obligaciones algunas cosas que no encontramos en los Evangelios. En nuestros días la comprensión creciente de la importancia fundamental que en la educación moral tienen un claro concepto de la conciencia y el cultivo y la formación de este testigo, abogado y juez de nuestra interioridad, confiere a la doctrina de San

---

20; además especialmente Y. YADIN, *The Scroll of the War...* (1956); J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre...* (1958); J. VAN DER PLOEG, *Le rouleau de la Guerre* (1959).

[28] Vide P. HEINISCH, *Theol. des A. T.* (1940) 226 s.; TH. SCHNEIDER en ZThS 7 (1930) 102/04. L. KÖHLER (*Theol. des A. T.*, 1953, 192), afirma: "En el A. T. el concepto de conciencia no ha encontrado una significación y extensión destacada".

Pablo una especial actualidad [29]. Sin embargo, debemos tener presente que el concepto paulino de συνείδησις no es o, por lo menos, no en todos los casos, idéntico a lo que designamos actualmente con la palabra "conciencia".

1. *El concepto de syneidesis en San Pablo.*

La palabra συνείδησις se encuentra veinte veces en San Pablo (de entre ellas cinco en las epístolas pastorales). En el resto del Nuevo Testamento aparece solamente diez veces (dos veces en los Hechos, cinco en la carta a los hebreos; tres en la carta 1 de San Pedro). Aquí San Pablo emplea un concepto que a fines del siglo I antes de Cristo se encuentra frecuentemente en la lengua griega vulgar (Koine) y en los escritos latinos de filosofía popular (conscientia) [30]. También este concepto es familiar a Filón (τὸ συνειδός,) pero este judío alejandrino lo acomoda a su manera de concebir la revelación y a su concepto personal de Dios [31]. El término era usado ante todo en la ética popular, por tanto no estaba definido con precisión. No era por consiguiente un término totalmente claro. Así, faltaba la distinción entre la conciencia moral de los valores y su actualización, a la cual hoy se reserva la designación de "conciencia" [32]. Esta reacción personal espontánea que precede o que sigue a una decisión constituye el elemento característico de la conciencia como función espiritual; pero el conocimiento o la "conciencia" de los valores morales representa, sin embargo, la premisa y el fundamento necesario de la conciencia como función o acto. San Pablo, conforme a la etimología (conciencia = "hacerse cargo de algo"— vide 1 Cor 4, 4), parece emplear algunas veces un concepto más amplio, que indica más bien el "juicio religioso-moral" (J. Stelzenberger). Así, pues, cada pasaje debe ser objeto de un estudio directo. El Apóstol conoce realmente los varios sentidos de la "conciencia". En Rom 2, 14 s. describe ambas acep-

---

[29] Vide TH. MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der Kath. Sittenlehre II* (Tillmann, 1948). J. STELZENBERGER, *Moraltheologie* (1953), 89-99.

[30] J. DUPONT (*o. c.*), después de un detallado estudio (123/46) llega a la conclusión de que el concepto paulino de conciencia está enraizado en un uso popular filosófico de este concepto, conocido para nosotros sobre todo a través de los escritores latinos del siglo I antes de Cristo.

[31] Vide E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (1950) 295 ss.; W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alex* (1938) 95 ss.

[32] Vide STELZENBERGER, *Moraltheologie*, 94/99; IDEM, *Syneidesis im N. T.*, 42-44.

ciones de la conciencia. También en 1 Cor 8, 7 ss. el Apóstol se refiere tanto al juicio moral (obsérvese la relación con el "conocimiento") como a la reacción que sigue al comportamiento moral (la conciencia consecuente).

El significado de conciencia como "juicio o mentalidad moral" se acentúa en San Pablo más de lo que es corriente en nuestro concepto de "conciencia". Así cuando dice: "desechemos los tapujos de la ruindad no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios, sino con la manifestación de la verdad recomendándonos a nosotros mismos ante toda συνείδησις (= juicio) de los hombres" (2 Cor 4, 2) o cuando confía estar manifiesto en su sinceridad a la συνείδησις (= juicio de cada uno en particular) de los corintios (2 Cor 5, 11). A este juicio moral o "conciencia" de la propia responsabilidad dice también relación la expresión "por motivo de la conciencia" en oposición a la simple motivación "por castigo" (Rom 13, 5); también en 1 Cor 10, 25.27.28 se refiere San Pablo a este aspecto de la conciencia moral.

Frecuentemente la syneidesis es considerada como "testigo" (Rom 2, 15; 9, 1; 2 Cor 1, 12); como un testigo insobornable acompaña nuestras acciones y puede ser invocado también para garantizar la autenticidad de los actos externos. Probablemente se refiere San Pablo a lo que hemos llamado conciencia consecuente en Rom 2, 15 con la imagen de los pensamientos que se acusan y se defienden recíprocamente (vide abajo).

Es extraño que solamente en las cartas pastorales se hable de "buena conciencia" (1 Tim 1, 5.19; vide Act 23, 1; Heb 13, 18; 1 Pet 3, 16.21), o de "pura conciencia" (1 Tim 3, 9; 2 Tim 1, 5) lo contrario en Tito, 1, 15. Este fenómeno se consolida en la literatura siguiente [33]. Es ciertamente injusta la opinión de que estas expresiones implican un cierto "aburguesamiento cristiano" (Dibelius), sin embargo, es innegable que tales expresiones no aparecen en las primeras cartas de San Pablo. En las cartas pastorales en las que la "sana doctrina" es una preocupación fundamental, se puede observar también otras cosas: la conciencia es concebida preferentemente "como un

---

[33] Vide TH. SCHNEIDER ZThS 6 (1929) 193-211. M. DIBELIUS, *o. c.*, 12; C. SPICQ, *Ep. Past.* 29-38.

querubín que monta la guardia ante la puerta de la fe, ante el templo de la verdad doctrinal religiosa" [34].

2. *La conciencia como disposición natural moral común a todos los hombres.*

En el célebre pasaje de Rom 2, 14 s., San Pablo se muestra convencido de que "los paganos, que no tienen la ley (mosaica), por naturaleza cumplen los (preceptos) de la ley" y así "ellos son ley para sí mismos". El versículo siguiente explica con más exactitud en qué medida, sin el conocimiento de la ley escrita, pueden los paganos obrar de una manera conforme a la ley moral: "como quienes muestran tener la obra de la ley escrita en sus corazones, por cuanto su conciencia da testimonio, y sus pensamientos, litigando unos con otros, ora acusan, ora también defienden". Este pasaje es aducido generalmente como un "locus classicus" para probar la existencia de una ley moral natural, la cual podría ser observada también por el hombre natural. En este punto es necesario presentar aquí algunas limitaciones exegéticas.

Ante todo resulta claro de todo el contexto que San Pablo no quiere decir que tal comportamiento moral sea lo normal entre los paganos. Más bien, toda la sección 1, 18 - 3, 20 quiere demostrar que "todos los hombres pecaron y todos están privados de la gloria de Dios" (3, 23). Poco antes había dicho San Pablo: "Cuantos han pecado sin ley, sin ley también perecerán; y los que pecaron en la ley, por la ley serán juzgados" (2, 12). También el versículo 15 c demuestra que el Apóstol habla más como acusador que como defensor. El ejemplo de los paganos que aun sin ley revelada cumplen las prescripciones de la ley, sirve solamente para desbaratar la pretensión de los judíos de salvarse solamente por la posesión y el conocimiento de la ley de Dios; "porque no son justos ante Dios los que oyen la ley, sino los cumplidores de la ley, esos serán declarados justos" (2, 13). Por consiguiente, San Pablo admite, como en el problema del conocimiento natural de Dios (1, 19 s.), la posibilidad de que también los paganos, por motivo de la conciencia moral natural, puedan realizar obras buenas. Pero tampoco quiere avergonzar al judío pecador evocando al pagano virtuoso Solo intenta destruir el orgullo judío por la ley,

[34] TH. SCHNEIDER, *o. c.*, 201.

su jactancia en la ley revelada sin un cumplimiento efectivo de sus prescripciones. Así como después de haber afirmado la existencia de un conocimiento natural de Dios, añade San Pablo la importante indicación: "a fin de que ellos (los paganos) sean inexcusables", de igual modo, después de haber admitido la posibilidad de acciones moralmente buenas, San Pablo sigue convencido de que los paganos, como los judíos, tampoco podrán resistir el juicio de Dios [35].

Por consiguiente, la expresión "por naturaleza" no se refiere a la "lex naturalis" estoica, como si San Pablo aceptase la doctrina moral estoica. El estoico arraiga tan profundamente la lex naturalis en la naturaleza humana que aquel que la conoce puede llevar una vida adecuada [36]. Esta no es en modo alguno la opinión de San Pablo, quien emplea la expresión "φύσει" en un sentido no filosófico y popular, queriendo significar algo así como "de casa" o "de por sí" [37]. El pasaje afirma ciertamente que los paganos hacen obras buenas (v. 14), que poseen en sí mismos la facultad para tal fin (v. 15 a), pero no dice ya, que se inclinan a ellas y que de hecho puedan por razón de sus obras sostener el juicio de Dios.

Deben también descartarse otras interpretaciones que dan al pasaje un significado muy distinto al intentado por San Pablo, como la propugnada ya por San Agustín y recientemente renovada por W. Mundle, K. Barth, F. Fluckiger, que opinan que aquí San Pablo habla no de los paganos, sino de los *cristianos* provenientes de la gentilidad [38]. Algunos exegetas encuentran

---

[35] G. SÖHNGEN ha mostrado la conformidad de la concepción paulina de Rom 1, 20 s. y 2, 14 ss. con la doctrina del Concilio Vaticano. Vide G. SÖHNGEN, *Die Einheit in der Theologie* (1952) 206 ss.; 216 ss.; 224 s.; 252 ss.; Vide también G. BORNKAMM, *Die Offenbarung des Zornes Gottes*, Rom 1-3, en *Das Ende des Gesetzes* (1952) 9-33.

[36] Vide M. POHLENZ, *o. c.*, 75 ss.; M. LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung* (1952) 217 ss.

[37] Vide Rom 2, 27: "incircuncisión por naturaleza"; Gal 2, 15: "judíos por naturaleza"; 4, 8: "dioses, que no lo son por naturaleza"; Eph 2, 3: "hijos de ira por naturaleza"; Rom 1, 26: "trastornan el uso natural (de las relaciones sexuales) en un uso contra naturaleza".

[38] SAN AGUSTÍN, *De Spiritu et littera*, 26-28; C. JULIAN, IV, 23 s.; W. MUNDLE, *Zur Auslegung von Rom.*, 2, 13 ss.: ThBl 13 (1934); 249-56, K. BARTH, *Kirchl. Dogmatik*, I, 2, 1939, 332; F. FLÜCKIGER, *Die Werke des Gesetzes bei den Heiden* (*nach Rom 2, 14 ss.*): ThZ 8 (1952) 17-42. Sin embargo, San Pablo nunca ha dicho de los *cristianos* provenientes de la gentilidad que estos actúan "φύσει" —por la naturaleza—, sino más bien ha dicho siempre que actúan "πνεύματι" —por el espíritu—. KUSS, *der Römerbrief*, 70 s.

en los v. 15-16 una descripción de un juicio *escatológico*[39] Según M. Lackmann las "obras de la ley" (ἔργον νομου) significan el esfuerzo del hombre por la observancia de la ley y que según los criterios humanos alcanza su objetivo y deja sus huellas en el corazón. Pero a los ojos de Dios y *según sus criterios,* esta justicia de las obras será juzgada como inconsistente[40]. Sin embargo, tampoco esta explicación soluciona de modo terminante las dificultades del texto[41]. Es verdad que según la exégesis tradicional la alusión al juicio en el v. 16 resulta sorprendente y desconcertante. Quizá San Pablo quería volver al tema de los versículos 6-10 o quizá deba considerarse todo el versículo como una glosa[42].

En todo caso el pasaje atestigua la concepción de San Pablo, no totalmente libre de la influencia del pensamiento estoico, pero entendida en sentido cristiano: todos los hombres poseen una capacidad de juicio moral y una conciencia. El que a pesar de esto sean pecadores y no puedan resistir el juicio de Dios viene a confirmar la doctrina paulina de la justificación según la cual no hay más que un camino de salvación: la redención por medio de la sangre de Jesús. Para llegar a la salvación no bastan el conocimiento del bien ni las eventuales acciones virtuosas. Desde este punto de vista el patrimonio moral, natural del hombre, es tan débil (Rom 8, 3) e incapaz de conferir la vida (Gal 3, 21) como la ley mosaica. El patrimonio moral del hombre adquiere su verdadero valor solamente en el cristianismo, cuando el Espíritu Santo toma al espíritu del hombre y le impulsa al bien.

---

[39] Vide H. LIETZMANN (comentario a este lugar); J. SICKENBERGER (comentario a este lugar); también LACKMANN.

[40] *O. c.*, 221/35; de modo semejante A. NYGREN, *Der Römerbrief* (1951) (comentario a este lugar).

[41] Ante todo no podría hablarse en este caso (v. 15 c) de los "pensamientos que acusan (¡en primer lugar!) o defienden". Estos pensamientos no pueden referirse a la deliberación moral *antes* de la obra (LACKMANN, 229), pues condenar o defender presuponen necesariamente una obra anteriormente llevada a cabo. Pero tampoco aparece del todo claro que sean pensamientos *después* de la obra realizada, pues en tal caso los pensamientos "acusadores" no parecen compaginarse bien con el testimonio de cumplimiento de la ley, a que también se hace mención.

[42] Así opina R. BULTMANN en ThLZ 72 (1947) 200 s.; también H. SAHLIN (ThZ 9 (1953) 93-95), propone una enmienda del texto, poniendo entre paréntesis en el v. 16 " ἡμέρα ". Lo contrario POHLENZ, *o. c.*, 79.

3. *La conciencia como última instancia de la decisión moral.*

Es igualmente una clara concepción de San Pablo que la conciencia decide en último término la calidad moral de una acción. Como todo hombre sujeto a errores, también el cristiano puede llegar a encontrarse con conflictos internos. Tal vez no posee todavía el suficiente "conocimiento" (gnosis) y cree, por ejemplo, que es moralmente ilícito comer la carne puesta en venta en los mercados públicos proveniente del sacrificio a los ídolos, aunque por otra parte debía saber que no existen dioses y que la carne de los sacrificios no contiene en sí nada malo (vide 1 Cor 8-10). En Rom 14 se enfrenta San Pablo con una cuestión análoga. En la comunidad romana algunos cristianos tienen como ilícito especialmente el vino y la carne (vide v. 2-21). San Pablo da la razón al otro grupo (los "fuertes") afirmando que nada de lo que se come es "impuro" para los cristianos (v. 14). Con mayor severidad impugna parecidas ideas a los colosenses, porque fueron difundidas por maestros de error, denominándolas "prescripciones de hombres" y considerándolas como una recaída en la servidumbre de los "elementos del mundo" (Col 2, 20 ss.). Los "débiles" de Corinto y Roma carecen realmente de conocimiento y de la auténtica libertad cristiana; pero cuando comen de las cosas tenidas erróneamente como ilícitas, "manchan" entonces su conciencia (1 Cor 8, 7). Una frase programática sirve de conclusión a todas estas consideraciones en la carta a los romanos: "Todo lo que no proviene de la convicción es pecado" (14, 23 b); axioma clásico de la teología moral, por el cual la conciencia, aun cuando juzgue erróneamente, se constituye en norma última y decisiva de la moralidad. Para la teología bíblica es importante notar que San Pablo emplea la misma palabra (pistis) usada ordinariamente para designar la "fe". Parece que no se debe ver aquí un nuevo significado de la fe [43]. La fe es para San Pablo la actitud total y unitaria del cristiano en la cual está también incluida toda valoración moral. No existe para el cristiano un doble criterio: uno natural y otro sobrenatural. Existe solamente *una única* decisión de la conciencia y esta está determinada por el conocimiento de la fe.

---

[43] BULTMAN (*Theol.* 216) nota acertadamente el paralelismo de San Pablo en 1 Cor 8 y Rom 14. Lo que San Pablo dice en 1 Cor 8 de la συνείδεσις lo dice, del mismo modo, en Rom 14 de la πίστις. Vide BAUER, *Wörterbuch*, 1317: "Die Glaubensfreiheit, die Glaubensstärke".

4. *Formación y educación de la conciencia.*

En la cuestión del uso, las carnes inmoladas a los ídolos, San Pablo inculca a los cristianos "libres" e "ilustrados" de la comunidad de Corinto, el respeto y la consideración que deben tener para con los "débiles" [44], no por meras razones exteriores, sino por motivos de conciencia. Esta "formación de la conciencia" tal como la entiende San Pablo, implica una auténtica valoración moral según la escala cristiana de valores, en cuyo ápice presenta San Pablo el amor fraterno (vide § 23). Si un cristiano que posee el recto conocimiento, comiendo las carnes inmoladas a los ídolos, pudiese dar escándalo a un débil, debe renunciar espontáneamente a ello. La libertad cristiana no debe ser para otros hermanos ocasión de pecado (1 Cor 8, 9). "En tal caso perecerá por tu ciencia (gnosis) el hermano flaco por quien Cristo murió" (8, 11). En la carta a los romanos San Pablo considera esto claramente una falta contra el amor (14, 15). Sirviéndose de la imagen frecuente del edificio presenta San Pablo a la comunidad su deseo más profundo: "Por tanto, busquemos lo que sirve para la paz y para nuestra mutua edificación" (14, 19). Este es el único motivo por el que el cristiano debe renunciar a su libertad cristiana. Expresamente rechaza San Pablo que quien come la carne sacrificada sin prejuicios deba dejarse determinar en su actitud interior por el juicio de los demás (1 Cor 10, 29 b - 30) [45]. San Pablo desea por tanto mentes ilustradas y claras, pero desea aún más corazones que amen [46].

También se preocupa por educar al cristiano en la delicadeza del amor. Con exquisita discreción dice a los filipenses que reza para que el amor de estos "crezca en conocimiento y en toda delicadeza" (Phil 1, 9). Probablemente San Pablo echaba de menos en ellos la verdadera concordia y la humildad desinteresada en las relaciones mutuas (vide 2, 3 ss.; 4, 2). Su preocupación constante es: "Soportaos y perdonaos mutuamente, siempre que alguno diere a otro motivo de queja" (Col 3, 13; vide Eph 4, 32). A veces es también bastante drástico: "Pero si mutuamente os mordéis y os devoráis, mirad que acabaréis por consumiros unos a otros" (Gal 5, 15).

Con tales exhortaciones San Pablo intenta lograr la formación de la conciencia cristiana, es decir hacer la conciencia de los

[44] Respecto al concepto del "débil" vide DUPONT, *o. c.*, 146 ss.

[45] Vide BULTMANN, *Theol.*, 215 s.; DUPONT, *o. c.*, 151.

[46] En esta primacía del amor, y no precisamente en el concepto de conciencia, ve DUPONT (*o. c.*, 153) la originalidad de San Pablo.

cristianos clara y vigilante para los valores morales auténticos, como lo demuestra la intimación frecuente a examinarse a sí mismo (1 Cor 11, 28; 2 Cor 13, 5; Gal 6, 4), a buscar la voluntad de Dios (Rom 12, 2; Eph 5, 10) y a ponderar en cada ocasión qué es lo que conviene (Phil 1, 10)[47]. No quiere San Pablo volver a la mentalidad judaico-casuística (vide Rom 2, 18), sino que el amor cristiano se convierta en la llave del conocimiento, en el indicador del obrar moral. En este aspecto San Agustín con su máxima, "ama y haz lo que quieras", aparece como un seguidor e intérprete fiel de San Pablo: En el amor se despliega la libertad cristiana y queda al mismo tiempo sometida al suave yugo de Cristo.

§ 31. La predicación moral del misionero de los gentiles

San Pablo fue llamado para ser el Apóstol de las gentes (Act 9, 15; 22, 11; 26, 17 s.) y como tal se consideró a sí mismo (Gal 1, 15 s.; Rom 1, 5; 15, 16.18). Con las jerarquías de la comunidad de Jerusalén convino en que San Pedro asumiría la conversión de los judíos y él la de los gentiles (Gal 2, 6-9). Este hombre, al que la predicación acuciaba como una necesidad interna (1 Cor 9, 16), este prototipo del trabajador y del luchador de Cristo conocía solamente un método: hacerse todo a todos, judío con los judíos, pagano con los paganos (1 Cor 9, 20 ss.). Podemos por tanto preguntarnos cómo él, que provenía de la diáspora judía, había adaptado su predicación moral a las exigencias y a la capacidad de comprensión de sus oyentes no judíos. ¿Cambia el acento de su predicación cuando se dirige a hombres provenientes de otra cultura? ¿Mitiga para ellos algunas prescripciones? ¿Toma la materia de su predicación de los filósofos paganos o al menos acepta de ellos su modo de conversar con el pueblo? El lenguaje fresco y sin artificios de sus cartas, su vivaz penetración en todas las preocupaciones de las jóvenes comunidades, la seriedad profunda de su predicación y al mismo tiempo su comprensión de la debilidad humana nos presentan elementos difíciles de encontrar en una ética teorética. Destacaremos solamente algunos puntos.

---

[47] San Pablo utiliza siempre la misma palabra (δοκιμάζειν) en estos pasajes; la expresión pertenece a un grupo de palabras determinado referente a la conducta moral del cristiano. Vide W. Grundmann en ThWB II, 260/64.

1. *Los temas de la parénesis étnico-cristiana y el modo de tratarlos.*

Las primeras cartas de San Pablo que nos han sido conservadas, las dos a los tesalonicenses, nos hacen ver cuáles eran las dificultades principales que los neocristianos tenían que vencer en el ámbito moral. La pureza sexual y la honestidad en la vida de los negocios son las exhortaciones morales más apremiantes. San Pablo presenta ambas claramente como voluntad de Dios (1 Thes 4, 3 ss.). Acerca de la educación en la castidad ya hemos hablado (vide § 26, 2). En este punto es esencial que el Apóstol haya exigido de los cristianos una moralidad superior a la cívica y ordinaria entre los paganos. "Que cada uno sepa poseer su propio "vaso" en santidad y honor, no con afecto libidinoso, como los gentiles, que no conocen a Dios" (4, 4-5).

Se disputa desde la antigüedad y no puede decidirse con certeza, si aquí "vaso" se deba referir al propio cuerpo o a la esposa (vide 1 Pet 3, 7). En el primer caso se debería entender: tened el dominio sobre el propio cuerpo; en el segundo: poseer a la mujer en santidad y respeto. La interpretación que ve una referencia a la celebración de un matrimonio es inverosímil, porque no parece que el Apóstol se dirige a un grupo delimitado de personas. La expresión "vaso" por "mujer" se encuentra también en el rabinismo, pero no en el helenismo; sin embargo, también los étnico-cristianos podían entenderla en este sentido, como lo atestigua 1 Pet 3, 7. Por consiguiente, la cuestión queda sin resolver [48].

San Pablo coloca la impureza no solamente en el catálogo tradicional de los vicios, sino también la combate con vigorosos motivos específicamente cristianos (1 Cor 6, 12 ss.). Es importante observar que San Pablo habla de la impureza (πορνεια) mucho

---

[48] Respecto a la expresión rabínica vide BILLERBECK, III, 632 s.; respecto al uso helenístico vide LIDDELL-SCOT, *Lexikon,* II, 1607; vide también BAUER, *Wörterbuch,* 1494 s. (deja la cuestión sin solucionarla). DIBELIUS, *Thes.* ExK. 21, trata la cuestión, inclinándose por "cuerpo", como también SCHLATER, STAAB (comentario a este lugar); B. RIGAUX se decide por esta interpretación con buena fundamentación, *S. Paul, Les Epîtres aux Thessaloniciens* (1956) 504 ss. Defienden lo contrario, refiriendo la expresión a "esposa", JUNCKER, *Ethik,* II, 200 s.; DELLING, *Pl'Stellung zu Frau und Ehe,* 61, nota 36; MEINERTZ, *Theol.,* II, 202, nota 1.

más a menudo que del adulterio (μοιχεία)[49]; probablemente porque las exigencias cristianas superan las de la ética estoica. También la prostitución, y en general cualquier satisfacción desordenada de los instintos, debía amenazar gravemente la unión exclusiva y total con el Señor (vide 1 Cor 6, 17; 7, 32 ss.). San Pablo previene también insistentemente contra las ocasiones de la impureza, como las comilonas y la embriaguez (Rom 13, 13; 1 Cor 5, 11; Gal 5, 21), y el culto de los ídolos (1 Cor 10, 7.14-22; vide también catálogo de los vicios 1 Cor 5, 11; 6, 9; Gal 5, 20).

Otro punto fundamental de la parénesis de San Pablo es la honradez en el comercio y en los negocios. La codicia es considerada por él como el vicio típico de los paganos[50] y la llama "idolatría" (Col 3, 5; Eph 5, 5). La codicia lleva fácilmente a la separación del verdadero Dios. Esta era una experiencia que también había hecho el judaísmo[51]. San Pablo tomó probablemente del judaísmo la alta estima por la pobreza, la sobriedad y la mansedumbre, pero ciertamente también conocía las palabras severas de Jesús acerca del ídolo "mammona". Entre los motivos que avalan su requerimiento a la donación alegre y generosa (2 Cor 9, 5-7) hay también algunos que son propios de él, sacados de la fe en Cristo (2 Cor 8, 9; 9, 8 ss.).

Envidia y disputa, ira y litigios pertenecen al esquema general de las reflexiones morales helenísticas[52]. Pero San Pablo no se contenta con enumerarlos en los catálogos de vicios. El tuvo que combatir mucho con estos males en sus comunidades, por tanto habla con insistencia de la concordia y del amor en el Señor, presentando para ello los motivos más elevados (vide §§ 19 y 23).

San Pablo tomó algunos elementos de la ética popular (vide también la obediencia para con la autoridad, los deberes de familia y de estado, los deberes domésticos en general). Pero lo que era ya moneda conocida, adquiría en la boca del misionero cristiano

[49] "Adúltero" sólo aparece en los catálogos de vicios paulinos en 1 Cor 6, 9. Sobre esta cuestión vide Vögtle, *o. c.*, 224 s.

[50] Vide Rom 1, 29; 1 Cor 5, 11; 6, 10; Eph 4, 19; 5, 3.5; Col 3, 5.

[51] Vide los lugares en E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Phil, Kol, Phlm*, (1930) en Col 3, 5. Policarpo (Phil 11, 2): "quien no se abstiene de la codicia, se hace culpable de servicio a los ídolos y debe ser considerado como un pagano".

[52] En el texto griego encontramos grupos de palabras formalmente semejantes a los arriba indicados vide Rom 1, 29; Gal 5, 20; Eph 4, 31; Col 3, 8, 1 Tim 6, 4; 2 Tim 3, 2 s. Respecto a catálogos paganos de vicios vide Vögtle, *o. c.*, 78; 87. Respecto a los catálogos de vicios del judaísmo tardío vide Wibbing, *o. c.*, 91-99; sin embargo, no encontramos en ellos los vicios arriba mencionados. (95 ss.)

las más de las veces —no siempre— un nuevo esplendor. El estilo de la instrucción popular se complacía en preguntas y respuestas, soluciones de objeciones fingidas, exclamaciones y apóstrofes, tránsitos del "yo" al "tú", del "nosotros" al "vosotros". Este arte de la diatriba, cultivado por la filosofía popular cínico-estoica, lo ha tomado San Pablo; ciertamente se acomodaba perfectamente a su espíritu chispeante, a la plenitud irrumpente de sus pensamientos, a su capacidad de adaptación a los oyentes con los cuales le gustaba entrar en vivo "coloquio". También hacía uso de multitud de imágenes, sacadas con preferencia de la vida de los negocios y de la administración de la justicia, del deporte y de la guerra y, sobre todo, de la vida cotidiana. Sin embargo, no puede negarse que en algunos casos no estuvo del todo acertado en su aplicación [53]. Pero queda en pie que San Pablo se acercó a sus oyentes y lectores y que su don de persuasión, su ternura y su amor ardiente a Cristo y a los hombres suplieron las posibles deficiencias, consiguiendo así reanimar a los vacilantes (vide la epístola a los gálatas) y conducir a suelo firme a los descarriados (epístola a los corintios).

2. *La motivación de las exigencias morales.*

Aparte de los grandes motivos de la obra de la salvación llevada a cabo por Dios, de la unión con Cristo y de la posesión del Espíritu, etc. (vide § 28), ¿se ha servido San Pablo, el misionero de los gentiles, de peculiares motivos, más acomodados a los neocristianos que hasta entonces habían vivido en el paganismo? Considerada la cuestión en su conjunto, hay que decir que no. San Pablo no conoce un doble registro, uno para los principiantes y otro para los avanzados, sino a lo sumo una adaptación a la capacidad de comprensión de los diversos hombres respecto a las verdades de la fe (vide 1 Cor 3, 1 ss.). San Pablo sumerge enseguida al cristiano en la corriente profunda de su teología e intenta enardecerlo con el fuego de su amor a Cristo. El hombre viejo del pecado ha muerto (Rom 6, 6); quienes pertenecen a Jesucristo han crucificado su carne junto con sus pasiones y concupiscencias (Gal 5, 24); el cristiano, que vive "arriba" con Cristo, ha dejado en la tierra los vicios antiguos y debe mortificar los miembros del pecado (Col 3, 1-5); todos deben conservarse incontaminados hasta la venida del Señor (1 Cor 1, 8;

---

[53] Vide W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Pl.* (1937).

Phil 1, 10). Estas y otras exhortaciones son dirigidas, desde el principio, a los cristianos provenientes del paganismo.

Sin embargo, llama la atención la función tan importante que desempeña en la predicación a los paganos la *idea del juicio*. Uno de los puntos principales de la catequesis inicial era, según 1 Thes 1, 10, la "salvación de la ira futura". En la carta a los tesalonicenses insiste San Pablo en esta idea (5, 6). No puede afirmarse que el castigo de los dioses en el más allá fuera una idea dominante del pensamiento helénico. Más bien tanto los epicúreos como los estoicos coincidían en negar la ira de los dioses [54]. Sin embargo, el pueblo imputaba muchas calamidades de *aquí abajo* a los dioses airados y tenía ciertas ideas, más o menos vagas, acerca del juicio de ultratumba. Estas ideas provenían ante todo de la religión órfica y de las ideas platónicas [55]. San Pablo podía, pues, referirse a estas convicciones, poco racionales pero muy emotivas, y presentar la clara doctrina de la revelación cristiana. También el pagano, por un sentido innato de justicia, podía comprender lo que era obvio en la teología judía y admitido con firmeza por la Iglesia primitiva: al fin de los tiempos Dios celebraría un juicio riguroso de retribución para toda la humanidad (vide también Act 17, 31) [56]. Esto constituía un lugar común de la predicación popular heleno-judía, aunque ciertamente más en el sentido de un juicio condenatorio de Dios sobre la humanidad pecadora [57]. Tal motivo, poderoso sin duda, no era ciertamente inoportuno frente a la inmoralidad pagana. Pero representaba solamente el trasfondo del mensaje de salvación, que anunciaba que también los paganos habían sido "arrancados del poder de las tinieblas" (Col 1, 13) y habían llegado a ser "hijos de la luz" (Eph 5, 8). Por tanto no deben tener ya parte en las "obras estériles de las tinieblas", sino considerarlas, en su desnuda verdad, como vergonzosas. Deben también esforzarse por conducir a sus conciudadanos, todavía paganos, a la luz de la fe y de la salvación (vide Eph 5, 11-14) [58].

---

[54] Vide M. POHLENZ, *Vom Zorn Gottes* (1909); E. ROHDE, *Psyche*, I (1925) 308 ss.; H. BRAUN, *Gerichtsgedanke*, 2 ss.

[55] Vide E. ROHDE, *Psyche*, II, 127 ss.; 275 ss.; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I (1941) 651 ss.; 772 ss.; II (1950) 188 ss.; 220 ss.; 526; H. KLEINKNECHT en ThWB V, 384/92.

[56] También M. DIBELIUS, *Pl. auf dem Areopag* (en Aufsätze zur Apg. 1951, 53) reconoce —aunque no admite la autenticidad del discurso en el Areópago— que la frase final es una "auténtica frase cristiana".

[57] Peculiarmente acuñado aparece este pensamiento en los Sibilinos, vide III, 287, 686 ss.; IV, 40 ss.; 183 ss.; V, 108 ss.; vide P. DALBERT, *o. c.*, 119/23. Vide también 2 Mac 7, 35 s.; Sap 3, 1-10; 4, 20-5, 14; 6, 5 ss.

[58] La parénesis de esta perícopa coincide con motivos que estaban vi-

Algunas veces San Pablo no ha desdeñado tampoco el empleo de motivos "naturales". Así apela a veces al hombre no degenerado que siente la fealdad del vicio y la tiranía envilecedora de las pasiones. A este fin la ética estoica le había preparado el terreno al exaltar como dicha suprema la virtud y la libertad moral, el deber cumplido y el servicio a la humanidad. En aquella época (no corrompida totalmente) existía la convicción (que San Pablo había tomado sin duda del judaísmo de la diáspora) de que los vicios contra naturaleza eran un castigo humillante infligido por Dios a los paganos por el crimen contra Dios de la idolatría (Rom 1, 21-27), y de que el colmo de los vicios era una estulticia y necedad infligida por Dios a aquellos hombres (1, 28-31). Sin embargo, esta concepción no se encuentra en la parénesis paulina, sino sirve solamente para describir la situación de perdición de la humanidad no redimida. Los motivos "naturales" se utilizan por San Pablo solo marginalmente, como en la reprobación de la impureza (1 Cor 6, 18). Son también pensamientos marginales: la embriaguez es liviandad (Eph 5, 18); el que no quiere trabajar, no debe tampoco comer (2 Thes 3, 10). A los cristianos entregados al pecado o a sus adversarios de Filipo les caracteriza San Pablo crudamente: "Su dios es el vientre; su gloria la vergüenza" (Phil 3, 19). La utilización del motivo del decoro y de la buena fama revela al buen conocedor de los hombres (vide 1 Thes 4, 12; Rom 14, 18; Eph 5, 12). Pero honra también al auténtico educador cristiano, que es San Pablo, la exigencia de poner en práctica lo que agrada al *Señor* (Rom 12, 2; Eph 5, 10).

Pero todas estas son más bien motivaciones marginales. Constantemente el Apóstol se esfuerza por llegar a una motivación más profundamente religiosa. Es significativa, en este aspecto, la forma como San Pablo presenta las obligaciones domésticas (vide § 26). En Col 3, 18 ss. están elaboradas en sentido cristiano solo superficialmente (por ejemplo, "como conviene en el Señor", v. 18); por el contrario, la exhortación a los casados en Eph 5, 22-23 está pletórica de sustancia cristiana.

3. *Ideas tomadas de la filosofía popular.*

Ya A. Bonhoffer había comprobado que San Pablo no había experimentado ningún influjo por parte de la filosofía estoica. Este

---

vos en Qumran, vide K. G. KUHN, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*: NTS 7 (1960/61) 334/46.

juicio es compartido por M. S. Enslin, M. Pohlenz y otros. Se debe hacer referencia, sin embargo, a algunos conceptos que nos son conocidos por la filosofía estoica y aparecen también en San Pablo.

Para el concepto de "conciencia" y de "naturaleza" vide § 30. Las indagaciones cuidadosas de que han sido objeto estos conceptos, nos sugieren una gran prudencia para admitir en San Pablo una dependencia directa de la terminología estoica. Hay que distinguir entre la filosofía académica y la difusión popular de las ideas. Muchas cosas eran, en efecto, patrimonio común del pueblo en las ciudades helenísticas. Aquí parece haberse apoyado San Pablo, aunque personalmente poseía una cultura superior a la media.

Se ha prestado atención al concepto de "lo que es debido" (τὸ ἀνῆχον) usado por San Pablo en Phil 8; Col 3, 18; Eph 5, 4. De modo parecido se dice en Eph 5, 3 "como es conveniente"; pero se añade "para los santos", contraponiendo negativamente el motivo de que es "vergonzoso" incluso el hablar de las obras de las tinieblas, hechas ocultamente (Eph 5, 12) [59]. La semejanza es solamente formal, el pensamiento incluso, distinto. La moral estoica habla del καθῆκον como de lo que "es conveniente" al hombre y se refiere con ello a las "prescripciones y acciones que se imponen al individuo como exigencia del mundo circundante y aparecen a la razón crítica como convenientes a su naturaleza" [60]. San Pablo, por el contrario, reconoce como medida suprema y objetiva no lo que es "conforme a la naturaleza", sino la voluntad de Dios, es decir, lo que "es agradable al Señor" (Eph 5, 10). Toda su parénesis está fundamentada partiendo no de una concepción ético-natural, sino cristiano-sobrenatural.

Tampoco la terminología estoica y paulina coinciden exactamente. Una conducta contraria a la que exige el deber no es designada por el estoicismo, como por San Pablo en Rom 1, 28,

---

[59] Vide 1 QS X, 22 s.: "La mentira impía, el engaño y el embuste no deben estar en mis labios y lo *abominable* (schikkuzim) no debe encontrarse en mi boca" (citado en KUHN, *o. c.*, 339); este concepto podría corresponder a αἰσχρότης (Eph 5, 4); así como la advertencia contra las conversaciones tontas y la chocarrería (v. 3 s.), está próxima a ciertas amonestaciones de los textos de Qumran (vide KUHN, *o. c.*).

[60] H. SCHLIER, en ThWB III, 441, 36 ss.

"τὰ πὴ καθηκοντα", sino "παφα τὸ καθῆκον" [61]. La palabra "virtud", de uso común entonces, es empleada por San Pablo en un solo pasaje (Phil 4, 8). Es significativo que solo en la parénesis cristiana posterior se use frecuentemente. "La ética cristiana no está determinada por el ideal de la virtud, sino por el pensamiento de que el bien es una exigencia de Dios" [62].

En un pasaje (Phil 4, 8), se quiere ver de ordinario una concesión de San Pablo a la ética estoica. La lista aquí presentada por San Pablo contiene expresiones no corrientes en sus escritos, y en parte solo aqui empleadas. Indica por tanto un influjo del estoicismo por lo menos en la terminología. Pero San Pablo no ofrece aquí ningún catálogo de virtudes ni intenta indicar a los cristianos un ideal de virtudes cívicas. Más bien quiere que sus cristianos reflexionen acerca de lo que es bueno en sí y gocen de buena fama también entre los hombres, lo cual coincide con lo que exige la voluntad de Dios (vide Rom 12, 2). Que este es su pensamiento lo demuestra el versículo siguiente (v. 9) el cual presenta a los filipenses lo que han aprendido y lo que han visto puesto en práctica en él mismo [63]. Por lo demás el objetivo último de la epístola es otro mucho más elevado: la vocación celeste (3, 12-14) y la imagen del cristiano que nos presenta es muy distinta de la del hombre estoico; la imagen del hombre cristiforme (3, 10), el cual (en la resurrección de los muertos) también externamente debe configurarse, por la potencia de Dios, según su Señor glorificado (3, 21).

Con ello se hace patente otra diferencia, digna de tenerse en cuenta: San Pablo no trata aquí de ningún ideal humanístico, ni presenta una ética "idealista". El cristiano, aquí en la tierra, debe estar unido con Cristo y configurado con Él, "padeciendo" junto a Él, para ser juntamente "glorificado" (Rom 8, 17). El Cristo glorioso es la imagen final de la humanidad redimida (Rom 8, 29). Aquí llevamos todavía la imagen del hombre terrestre (del primer Adán), para un día conseguir la imagen del hombre celeste (de Cristo, el segundo Adán) (1 Cor 15, 49). Ciertamente ya desde ahora, por medio de las gracias de Dios y nuestro propio esfuerzo moral, debemos "revestirnos del hombre nuevo, que se

---

[61] Vide BONHÖFFER, *o. c.*, 157; SCHLIER, *o. c.*, 443; POHLENZ, *o. c.*, 73. Parece que San Pablo pudo más bien estar influenciado por el modo de hablar de los Setenta, vide los mismos giros en 2 Mach 6, 4; 3 Mach 4, 16.

[62] BULTMANN, Theol 118.

[63] Vide respecto a todo el pasaje VÖGTLE, *o. c.*, 178/88.

va renovando en orden al (creciente) conocimiento, conforme a la imagen de su Creador" (Col 3, 10; vide Eph 4, 24). El proceso del desarrollo moral tiene en San Pablo una fundamentación y orientación distintas de las de las éticas humanísticas. El ideal no es la "personalidad armónica y perfecta", sino la imagen del hombre, querida por Dios, renovada por Cristo y escatológicamente llevada a término.

Un problema particular lo constituye la terminología de las cartas pastorales, la cual se diferencia bastante de la de las grandes cartas y de la de las epístolas de la cautividad. La terminología de las cartas pastorales se caracteriza por el uso de un vocabulario más escogido y por el uso de palabras poco comunes. Además en las amonestaciones dirigidas a los diversos grados de la jerarquía eclesiástica (1 Tim 3, 2 ss. 8 ss.; 5, 9 s.; Tit 1, 7 s.) y en las exhortaciones a los distintos estados de vida (1 Tim 2, 8 ss.; 5, 3 ss.; Tit 2, 1 ss.) se nota una gran aproximación a las formulaciones éticas del helenismo [64]. Pero puesto que este problema está estrechamente unido con el de la autenticidad y la forma de composición de estas cartas, debemos prescindir aquí de su tratamiento.

De todo lo dicho se desprende como conclusión general que los motivos de la ética popular en la parénesis de San Pablo tienen "solo una importancia secundaria e ineficaz en el conjunto"; y si se encuentran fórmulas idénticas, son "las más de las veces solamente derivaciones formales de vocablos o formas retóricas, las cuales casi siempre están colmadas de un contenido material nuevo y de conceptos cristianos" [65]. No puede, por tanto, demostrarse que el misionero de los gentiles haya descendido en sus ideas morales al nivel de sus oyentes y haya limitado sus exigencias morales. Al contrario, siempre ha intentado conducirlos, maduros e intachables, al encuentro del Señor.

---

[64] Vide DIBELIUS-CONZELMANN, *Pastoralbr.*, 41 s.; BULTMANN, *Theol.*, 565 ss.; contra estos juicios radicales vide C. SPICQ, *Ep. Past.* CVII ss.; CXLI ss.; CXCI ss.; 234 ss.; 257 ss.

[65] L. NIEDER, *o. c.*, 135.

CAPÍTULO 2

SAN JUAN

§ 32. El llamamiento dirigido al hombre por el Revelador y Salvador, venido a este mundo

La teología de San Juan, tal como aparece expresada en el Evangelio y en las tres cartas, se concentra en torno a la cristología. La principal razón para la redacción del último Evangelio canónico pudo haber sido el deseo de hacer donación a las comunidades johaneas, de una imagen de Cristo, en la que ya la actuación terrena de Jesús hiciera aparecer la gloria del Cristo, del Revelador y Salvador escatológico, por quien únicamente puede alcanzarse el verdadero conocimiento de Dios y de su mundo, la auténtica unión con Dios y la participación en la vida divina. Esta imagen de Cristo fue bosquejada desde el trasfondo de las corrientes espirituales de finales del primer siglo cristiano y está destinada a una cristiandad, en la que el mensaje de Cristo se ha convertido ya en un patrimonio interior y profundamente meditado, pero que aún debe pugnar con el mundo circundante (judaísmo, helenismo y gnosticismo) y defenderse contra las doctrinas erróneas que habían surgido en el seno mismo de la comunidad (primera carta de San Juan). La meditación, en una atmósfera espiritualmente vigilante y religiosamente viva, sobre los contenidos propios y peculiares de la fe cristiana explica que se hayan destacado más vigorosamente las grandes líneas teológicas, se haya profundizado la visión y simplificado el pensamiento, orientándose todo hacia lo esencial y permanente. Respecto a la

doctrina moral ello ha supuesto que algunas cuestiones particulares hayan pasado a segundo término, tal como lo constatábamos también en la predicación de San Pablo a sus comunidades. Sin embargo, se ha conseguido una grandiosa y fundamental perspectiva que redunda en beneficio de la imagen total del hombre y del mundo y de la comprensión del ser cristiano y de la salvación. En nuestra época, que plantea el problema de la situación existencial del hombre y atiende más precisamente a su existencia histórica, el mensaje de San Juan merece una atención más intensificada. R. Bultmann ha presentado una peculiar interpretación teológico-existencial de este mensaje [1].

En contraposición con los Evangelios sinópticos en los que la presentación de las exigencias de Dios a los hombres quedan resumidas en el mensaje del reino de Dios, el Evangelio de San Juan se presenta con acentos marcadamente cristológicos. La llamada al hombre tiene en él su origen en el mismo Jesús, el enviado escatológico de Dios. Porque Jesús es el Mesías, en un sentido que supera toda expectación; porque es el Hijo de Dios, en igualdad de naturaleza (vide 20, 31); manifiesta al Padre en su persona (14, 8-11; 8, 19; 12,45) y se designa a sí mismo como *la* salvación (vide 8, 12), *el* camino (14, 6), *la* vida (11, 25; vide 6, 35.48.51), exige creer en Él (3, 16.18.36; 5, 24; 6, 29), seguirle (8, 12; 12, 26), guardar y observar sus palabras (8, 51 s.; 14, 15.21.23; 15, 10). La clara conciencia de que el "Hijo del hombre" (vide 3, 13.31; 6, 33.50 s. 58.62; 20, 17), "ha bajado del cielo" y "ha ascendido" allá para abrirnos a todos el camino al mundo de la vida y de la luz, ilumina la trágica situación del hombre perdido en este mundo (vide 3, 18.36; 8, 24; 12, 35) y abre la única posibilidad de salvación: por medio de la fe en Jesucristo pasar (5, 24) del reino de la muerte al reino de la luz y de la vida de Dios.

Esta concepción está condicionada por la conciencia del infinito alejamiento de Dios de todo lo creado y transitorio, terreno y perecedero (vide la oposición σαρξ-πνευμα 3, 6 s.: γῆ-οὐρανός 3, 31; κάνω-ἄνω 8,23) y por la contraposición del hecho incontestable del "mundo" [2] históricamente orientado al mal. Pero

[1] R. BULTMANN, *Das Ev des Joh* (1953) passim; vide su exposición en *Theol des NT*, 349-439. especialmente "Der Glaube als eschatologische Existenz" (421/39). Respecto a la crítica (protestante) H. OTT, *Geschichte und Heüsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns* (1955): J. KÖRNER, *Eschatologie un Geschichte* (1957); TH. MÜLLER, *o. c.* (católica): J. BLANK, *o. c.*

[2] Respecto al concepto de "mundo" en San Juan vide R. LOEWE, *Kosmos und Aion* (1935); H. SASSE, en ThW III, 894/96; R. BULTMANN, *Theol.*, 361/63; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 117/20; A. WIKENHAUSER,

Dios ha franqueado el abismo y ha tomado la iniciativa de la salvación, enviando a su Hijo a este mundo (3, 17; 12, 47). El gran acontecimiento escatológico ha tenido lugar: el eterno Logos divino se ha "hecho" carne (1, 14), el testigo y revelador celestial ha aparecido en la tierra (1, 18; 3, 32 ss.; 8, 26), el que vivía con origen divino ha venido para dar al mundo, condenado a la muerte, la vida eterna (4, 14; 5, 21.25 s.; 6, 33.51.56; 7, 38; 10, 10; 11, 25 s.). Sobre el oscuro trasfondo de una visión "dualista" del mundo se destaca, con claridad deslumbrante, el mensaje cristiano de la salvación. Por lo demás, a pesar de sus expresiones dualísticas, la teología de San Juan está muy alejada de un *dualismo* extremo. Es cierto que se contraponen los conceptos contradictorios de vida y muerte; luz y tinieblas; verdad y mentira; libertad y esclavitud (solamente Ioh 8, 31-36); ser de lo alto y ser de abajo (8, 23); hijos de Dios e hijos del demonio, pero el origen de estos modos de ser contradictorios no se sitúa en dos potencias originarias, igualmente poderosas y metafísicamente subsistentes. San Juan no propugna un dualismo metafísico o cosmológico. Todo lo que existe, ha sido creado por Dios a través del Logos (1, 3); a Dios y al Hijo de Dios les pertenece ya "antes de la constitución" del mundo una gloria inviolable (17, 5), Dios es siempre más fuerte que su adversario "en el mundo" (1 Ioh 4, 4). El "mundo" no es, como es el gnosticismo, "la plenitud del mal" (*Corpus Hermeticum* VI, 4), sino solamente está lleno de malas tendencias, como la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de los bienes terrenos (1 Ioh 2, 15 ss.). Lo corporal y material no es en sí malo o inferior respecto al "alma", al "espíritu", sino solo débil y perecedero, de modo que incluso el Logos pudo hacerse "carne" (Ioh 1, 14) y "toda carne" (expresión semítica que significa "todos los hombres") ser llamada a participar en la vida eterna (vide 17, 2). La concepción "dualística" adoptada por San Juan nace de la visión histórica de un "mundo" que se ha hecho cerrado a Dios, se ha apartado de Él (vide 1, 5) y se ha puesto bajo el señorío del "Maligno" (1 Ioh 5, 19), es decir, de Satanás, "Príncipe de este mundo" (Ioh 12, 31; 14, 30; 16, 11). No hay "hijos del diablo" por naturaleza; solo hay hombres que por sus deseos y sus hechos se muestran como tales (Ioh 8, 44). "Quien obra el pecado, del diablo procede, porque el diablo peca desde el principio" y por el pecado se manifiestan los "hijos del diablo" (1 Ioh 3, 8.10).

Das Ev nach Joh (1957) 174/76; R. VÖLKL, *Christ und Welt*, 393-409; además § 35.

Esta marcada contraposición de dos clases de hombres hace recordar los textos del Mar Muerto, en los que se habla de los "hijos de la luz", contraponiéndoles a los "hijos de las tinieblas". Los miembros de la comunidad de Qumran son obligados "a amar a todos los hijos de la luz, a cada uno según su suerte (= puesto) en la comunidad de Dios, y a odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según sus culpas en la venganza de Dios" (1 Q S I, 9 ss.). Los hijos de la luz se preparan para la lucha escatológica contra los hijos de las tinieblas (1 QM passim). Hay una instrucción acerca de las dos clases de espíritus, según los cuales unos y otros caminan (los "espíritus de la verdad y de la perversión") y conforme a los cuales se determinan sus acciones (1 QS III, 13-IV, 26). Cada una de estas clases de hombres contrapuestas está bajo un señor espiritual (un ángel): "En la mano del príncipe de las luces está el señorío sobre todos los hijos de la verdad; ellos caminan por los caminos de la luz. En la mano del ángel de las tinieblas, el señorío sobre los hijos de la perversión; ellos caminan por los caminos de las tinieblas" (III, 20 s.). Pero también este dualismo, que roza la esfera de lo cósmico y suprahumano queda dentro de la fe bíblica de Dios y de la creación. *Dios* "creó los espíritus de la luz y de las tinieblas" (III, 25) y conserva el dominio en su mano: "En los designios secretos de su excelsa sabiduría Dios ha establecido un tiempo (o un fin) a la duración de la perversión, que en el tiempo del castigo será aniquilada para siempre" (IV, 18 s.). Estas ideas, de sabor un tanto determinista, no dejan, sin embargo, ninguna duda de que lo que está en juego es la decisión moral del hombre, en cuyo corazón "luchan los espíritus de la verdad y de la perversión" (IV, 23) y que el hombre no será exonerado de la responsabilidad. Este dualismo de Qumran, cuya naturaleza y origen se discute aún [3], se aproxima al pensamiento de San Juan, al menos en su estructura formal y su aspecto moral. Lo peculiar y distintivo de la teología de San Juan es la misión del Hijo de Dios al mundo: su llamamiento, de suyo enderezado a la salvación de todos los hombres, provoca la decisión del hombre

---

[3] En relación con el Antiguo Testamento y el judaísmo tardío (excepto Qumran), vide S. AALEN, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (1951); respecto a Qumran, entre otros, vide F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte* (1956) 79-133; G. BAUMBACH, *Qumran und das Johannesevangelium* (1958); H. W. HUPPENBAUER, *Der Mensch zwischen zwei Welten* (1959) (bibliografía); R. MAYER-J. REUSS, *Die Qumranfunde und die Bibel* (1959) 56-61; 114/19.

y hace que se establezca una separación entre ellos (vide Ioh 3, 18-21; 8, 47; 9, 39; 12, 44-50; 18, 37).

Esta concepción de San Juan, que se mueve entre términos antagónicos no solo ilumina desde un punto de vista teológico-salvífico la misión de Jesús, al presentarla como obra del amor de Dios que supera todos los obstáculos, sino tiene también importantes consecuencias teológico-morales (vide Ioh 3, 16; 1 Ioh 4, 10). La decisión, en la fe, ante la "luz" que ha venido a este mundo exige un claro y decidido apartamiento de todas las obras de las tinieblas. "Porque todo el que obra el mal, aborrece la luz y no viene a la luz, para que no sean puestas en descubierto sus obras; pero el que obra la verdad, viene a la luz, para que se manifiesten sus obras como hechas en Dios" (Ioh 3, 20 s.). Por esta luz todo el hombre se hace transparente y no puede ocultarse en su actitud moral. Fe y "obrar la verdad" están estrechamente ligados. Del mismo modo que la aceptación, por la fe, de Jesús, como el revelador que anuncia íntegramente la palabra y la verdad de Dios, presupone una leal actitud interior atenta a la gloria de Dios (vide 5, 40-44; 8, 43 ss.; 12, 43), así también "creer" significa un sometimiento práctico a todo lo que Jesús "enseña" y prescribe como "mandamientos" suyos. "Mi doctrina no es mía, sino de Aquel que me envió. Quien quisiere cumplir su voluntad, conocerá si mi doctrina es de Dios o si yo hablo por mi propia cuenta" (7, 16 s.). Estas palabras apuntan en primer lugar a la fe: la voluntad de Dios y la única "obra" por Él exigida es creer en Aquel a quien Él envió y acreditó (vide 6, 29). Pero la fe en este único enviado de Dios, por quien habla el mismo Dios, implica también guardar fielmente (8, 31.51 s.; 14, 15.21) sus palabras y Mandamientos, condensados en la intimación al amor mutuo y a la permanencia en su amor (15, 7.10).

Precisamente este cumplimiento de la voluntad de Dios en la fe y en el cumplimiento de los Mandamientos de Cristo es para el creyente la confirmación de que Jesús es el portador de la salvación venido de Dios, una prueba existencial para la verdad de la fe en Cristo. De ahí nace la estrecha conexión entre religión y moralidad, entre "conocer a Dios" y "guardar los Mandamientos", entre comunión con Dios y amor fraterno, como lo prueba la primera carta de San Juan [4]. En la perspectiva cristológica de

[4] Vide R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 13-20 y passim; W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* (1957) 122/27; E. Haenchen en ThRdsch 26 (1960) 35-38.

San Juan se reafirma y solidifica lo que Jesús quiso alcanzar en su doble precepto del amor a Dios y al prójimo: la estructura unitaria de una religión moral y de una moral religiosa, la obligatoriedad de toda vida religiosa a una actuación moral y la fundamentación del obrar moral en la vinculación a Dios (vide § 11). El Cristo presentado por San Juan, que vive en perfecta unidad con el Padre, que está unido a Él en el amor y en la obediencia, solo busca su gloria y cumple la misión que el Padre le ha encomendado (vide 7, 18; 8, 29.55; 10, 17 s.; 12, 49; 14, 31), exige de sus discípulos la misma conducta. Es su modelo y la pauta de su conducta: "Si guardáis mis Mandamientos, permanecéis en mi amor, como yo he guardado los Mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor" (15, 10). Cristo conduce a los suyos a una comunidad de vida con el Padre (17, 26), pero espera también de ellos que produzcan los frutos de esta comunión con Dios, que Él les ha comunicado (vide 15, 8 s.; 16 s.).

La exposición de San Juan de la misión y mensaje escatológicos de Jesús, que destaca con acusada urgencia la exigencia unitaria de la fe y del amor (vide también § 33), acentúa igualmente la negatividad de la *incredulidad* y del *pecado,* haciendo patente su conexión interna. El evangelista conoce el antiguo concepto judío del pecado (vide 5, 14; 9, 2 s. 34), pero, en su concepción el "pecado", con todo su carácter terrible, surge solo allí donde los hombres niegan la fe y la obediencia al Hijo de Dios, que borra los pecados (vide 1, 29). Quien en obcecación incomprensible (9, 39; 12, 38 ss.) cierra este único camino de salvación cae totalmente en el reino oscuro del "mundo"; permanece en sus pecados y morirá en ellos (8, 21.24). Solamente Jesús, el Salvador enviado por Dios, puede conducir al hombre del reino inferior de las tinieblas de muerte al mundo superior de la vida (vide 3, 16.36; 5, 24). Solo Él puede abrir el camino en medio de las tinieblas (vide 8, 12; 12, 35 s.). Por esto, la *incredulidad* es en último término el pecado por excelencia. Esto no solamente queda expresado claramente en el discurso de despedida (16, 9), sino que constituye también la premisa tácita de todos los demás pasajes en los cuales, en vez de los muchos pecados particulares, se habla solamente del "pecado" (8, 21; 9, 41; 15, 22.24; 19, 11).

San Juan ha reflexionado mucho acerca de las fuerzas oscuras de la incredulidad [5]. ¿Por qué tantos hombres y precisamente

[5] Vide A. CHAURE, *L'incrédulité des Juifs dans le NT* (1929) 225/63; A. AUGUSTINOVIC, *Critica "determinismi" joannei* (1947).

aquellos que más fácilmente habrían debido reconocer en Jesús al Mesías, es decir, las clases dirigentes del judaísmo (fariseos, escribas, sumos sacerdotes) cerraron su corazón a este mensajero de Dios que venía del mundo de la luz y de la vida? Y eso a pesar de que Jesús hizo todo lo posible por conducirlos a la fe. "Si yo no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado... Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado... Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no solo han visto, sino que me aborrecieron a Mí y a mi Padre" (15, 22.24). Es una incredulidad terrible, activa, agresiva. De ella nace un odio ciego contra el enviado de Dios, odio que no descansa hasta que Jesús muera en la cruz. ¿Cómo pueden los hombres enfurecerse así contra Dios y contra su propia salvación? La razón aducida por San Juan es: "porque pertenecen a ese mundo enemigo de Dios, con el cual Jesús y los suyos no tienen nada en común" (15, 18 s.); ellos son "de abajo" mientras que Jesús es "de arriba" (8, 23). A veces podría parecer que esta incredulidad depende de la carencia de gracia (6, 44.65) y de un endurecimiento del corazón impuesto por Dios mismo (9, 39; 12, 39 s.), sin embargo, leemos en otros pasajes que estos enemigos obstinados son culpables ellos mismos de su incredulidad. Buscan solamente su propio honor y no la gloria de Dios (5, 44; vide 12, 43); se han hundido ya en el torbellino de las malas obras y de las tinieblas (3, 20 s.); comparten las concupiscencias del que es mentiroso y homicida desde el principio (8, 44). También a sus "hermanos" incrédulos explica Jesús que el "mundo" le odia, porque testifica que las obras de este son malas (7, 7).

San Juan pronuncia estos juicios refiriéndose al comportamiento de los hombres respecto al Jesús histórico en el cual él reconoce al Mesías y al Hijo de Dios. Pero sus palabras adquieren además importancia para sus lectores, la Iglesia de su tiempo (vide § 35), y son de interés en lo que toca a la psicología y al enjuiciamiento de la incredulidad. La incredulidad frente a Jesucristo es y sigue siendo un enigma oscuro, terrible, un misterio de maldad (vide 1 Ioh 3, 4)[6], en el cual se manifiesta la esencia del pecado. El pecado no puede ser

---

[6] Vide I. DE LA POTTERIE, *Le péché, c'est l'iniquité*: NRTh 78 (1956) 785/97.

considerado superficialmente como una falta, una acción particular o una omisión del bien. El pecado brota de una actitud integral del hombre ante Dios y solamente al ojo de la fe se muestra en su esencia verdadera: como la gran potencia hostil a Dios en la existencia del hombre y en el transcurso de la historia.

Esta concepción del pecado, bastante limitada y, sin embargo, profundizada y que al mismo tiempo descubre la naturaleza y el alcance histórico de la maldad, esta contraposición entre el mundo demoníaco del mal y el mundo de la luz de Dios que brilla en el esplendor límpido de la santidad divina (1 Ioh 1, 5; 2, 10) confiere a la exhortación moral una extrema seriedad y pone a los oyentes frente a una rigurosa disyuntiva. Quien cree en el Hijo de Dios no será juzgado; pero quien no cree está ya juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo de Dios, Unigénito (Ioh 3, 18). Quien ama a su hermano, permanece en la luz y en él no hay escándalo; pero quien odia a su hermano está en tinieblas, y en tinieblas anda sin saber adónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos (1 Ioh 2, 10 s.). No existe nada intermedio entre la fe y la incredulidad, el amor y el odio, como tampoco existe otra elección posible entre salvación y perdición. El que tiene al Hijo, posee la vida; el que no tiene al Hijo, tampoco tiene la vida (1 Ioh 5, 12).

Pero predominan los motivos luminosos, el conocimiento de la voluntad salvífica de Dios (Ioh 3, 17; 12, 47), la confianza en sus poderes de salvación (1 Ioh 4, 4; 5, 20), la fe en la victoria, alcanzada ya por Cristo, victoria que se afianza y se renueva incesantemente (Ioh 16, 33; 1 Ioh 5, 4 s.). "Las tinieblas pasan y la luz verdadera ya brilla" (1 Ioh 2, 8). Sin embargo, la Iglesia tendrá que continuar luchando en el mundo, estará expuesta a tribulaciones (vide § 35) y cada uno de los cristianos deberá combatir contra la tentación, la debilidad y el pecado (vide § 36).

§ 33. La reducción de la moralidad al precepto de la fe y del amor

A quien acaba de leer a San Pablo, el cual en sus cartas toma posición frente a los problemas morales más diversos, el mensaje de San Juan se le antojará extremadamente simple: fe y amor, esto es todo. Pero veíamos (§ 32) que el compendio de todas las exigencias en esas dos actitudes fundamentales se efectuó de un

modo plenamente consciente y tiene su razón de ser en la "concentración" cristológica. La fe en Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, es el único medio y el único camino posible para alcanzar la vida; y el amor, ante todo el activo amor fraterno, es el fruto necesario de la adhesión a Jesús en la fe. De hecho, así compendia San Juan el "precepto de Dios": "Debemos creer en el nombre de su Hijo Jesucristo y amarnos mutuamente conforme al Mandamiento que nos dio" (1 Ioh 3, 23). Una confrontación con los Evangelios sinópticos hace esto todavía más impresionante. De las exigencias fundamentales formuladas por Jesús para entrar en el reino de Dios, solamente ha quedado una: la fe. Pero esta ha alcanzado una plenitud y una profundidad muy distintas de las que encontramos en los sinópticos. "Esta es la obra exigida por Dios: que creáis en Aquel que Él ha enviado" (Ioh 6, 29). En esta respuesta a los judíos Jesús no piensa en una prestación análoga a la de las obras de la ley judaica; más bien toma las palabras de sus interlocutores y les explica claramente que, en lugar de las muchas prácticas humanas exigidas por la ley (v. 28), lo único decisivo es la actitud fundamental de fe en Él, el enviado de Dios. A menudo en los escritos de San Juan se nos habla de preceptos de Dios [7]; mas con esto en ningún modo se restablecía un legalismo. San Pablo no podía formular la distinción entre el antiguo y el nuevo orden de salvación con mayor claridad de la que nos ofrece el prólogo de Juan: "La Ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo" (Ioh 1, 17). Hablar de los preceptos de Dios o de Cristo tiene solamente el sentido de una referencia a las obligaciones que la fe y el amor imponen en la vida práctica. La fe bien entendida incluye también el amor a Dios, a Cristo y a los hermanos, y las obligaciones morales que se derivan de ahí.

La fe postulada por San Juan incluye dos exigencias presentadas también por los sinópticos: la conversión y la imitación de Jesús. Es extraño que en los escritos de San Juan (a excepción del Apocalipsis) no se encuentre ni siquiera una sola vez la palabra "convertirse". Pero debemos tener presente, conforme al dualismo de San Juan, que la fe significa una renuncia enérgica al "mundo", enemigo de Dios y un alejamiento de todas las obras

[7] Ioh 14, 15.21; 15, 10; 1 Ioh 2, 3.4; 3, 22.24; 5, 2.3; 2 Ioh 6. Vide G. SCHRENK en ThWB II, 550/552; dice acertadamente: "Las ἐντολαί compendiadas en el único precepto del amor no significan la multiplicidad de prescripciones judías sino el reflejo de la única ἐντολή en la multiplicidad de la vida obediente a Dios" (550, 36 ss.). Vide además O. PRUNET, *o. c.*

de las tinieblas. El creyente da el paso del reino tenebroso de la muerte al reino luminoso de la vida en Dios (Ioh 5, 24). Quien está en esta luz debe también caminar en la luz, es decir, ser santo y sin pecado (vide 1 Ioh 1, 6 s.; 2, 9-11). En la condenación de la incredulidad de los "judíos" (Ioh 3, 19-21; 5, 44; 7, 7; 12, 43) está implícita la necesidad de una "conversión" (en el sentido de los Evangelios sinópticos) para tener la fe en Jesucristo. Los judíos que no admitieron la palabra de Dios están cegados y endurecidos en su corazón. El Evangelio de San Juan no describe ni menciona un "proceso de conversión" (tampoco en el caso de la samaritana, en el capítulo 4). Pero nos presenta a personas que poseían una actitud interior que les disponía a la fe: Natanael, escéptico en un comienzo, pero, según las palabras de Jesús, "un verdadero israelita en quien no hay dolo" (1, 47); la samaritana, profundamente hundida en los pecados, pero con un alma sedienta de Dios y de salvación (c. 4); el ciego de nacimiento que no se deja intimidar ni por el temor ni por las amenazas (c. IX); Marta, la hermana del muerto, Lázaro, la cual a pesar de su grave conmoción interior no incurre en error respecto a la persona y a la misión de Jesús (11, 20-27); los mismos discípulos de Jesús, a menudo tan escasamente iluminados, pero que perseveran fieles en la comunión con el Señor (vide 6, 66-69). A todas estas personas Jesús no puede echar en cara, como a sus adversarios, que buscan la gloria propia y no la de Dios (5, 44; 12, 43). Incluso la sombría condena de la clase dirigente judía se ilumina un poco con la mención de los dos miembros del Sanedrín, José de Arimatea y Nicodemos (19, 38 s.). Si Jesús hubiese considerado imposible la conversión a la fe, no hubiera gritado hasta el último instante a la multitud: "Mientras tenéis luz, creed en la luz, para ser hijos de la luz" (12, 36).

Esta fe obliga a la adhesión a Jesús. Esta adhesión no implica siempre la unión estrecha del discípulo que comparte la vida apostólica de Jesús y prosigue su predicación, pero sí —como puede decir San Juan en un sentido más amplio— el "ser discípulo" de Jesús [8]. En cierta ocasión Jesús se dirige con estas palabras a una muchedumbre bastante crecida: "Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos" (8, 31). Expresiones equivalentes a "creer" son: guardar las palabras de Jesús (8, 51), escuchar y guardar las palabras (12, 47), seguirle (8, 12; vide 1,

[8] El sentido amplio de esta expresión es claro en 4, 1: 6, 60.61.66; 7, 3; 8, 31; 9, 28; 18, 19 (?); 19, 38. Vide SCHNACKENBURG, *Der Glaube im vierten Ev 32-34*; K. H. RENGSTORF en ThWB IV, 463.

9 ss.). La incredulidad lleva inmediatamente a la ruptura de relaciones con Jesús (6, 66). La expresión "guardar las palabras de Jesús" (12, 47) indica cómo esta adhesión de fe impone también obligaciones morales. Puesto que la fe es obediencia (vide 3, 36 b), una sumisión completa al Hijo de Dios debe llevar a una observancia amorosa de todas sus prescripciones (vide 14, 15.21.23).

El creyente debe estar decidido también a aceptar las últimas consecuencias del seguimiento de Jesús, debe estar dispuesto a tomar sobre sí el sufrimiento y el martirio. Hay un pasaje en el Evangelio de San Juan que evoca inmediatamente las palabras de Jesús acerca del seguimiento al Señor en la cruz (Mc 8, 34 s.; Mt 10, 38 s.): "El que ama su vida (τήν φυχήν) la pierde: pero el que aborrece su alma en este mundo la guardará para la vida eterna (είσ ξωήν αἰωνιον). Si alguno me sirve que me siga, y donde yo esté allí estará también mi servidor" (12, 25 s.).

> Estas palabras no son dirigidas directamente a los doce, más bien se mantienen, tal vez intencionadamente, en un ámbito genérico. Por lo demás San Juan ha modificado aquí las palabras del Señor [9]. Es nueva la añadidura "en este mundo", a la cual corresponde "en la vida eterna". Las palabras transmitidas por los sinópticos son más expresivas, las de San Juan más claras: compárense las dos expresiones diferentes para la palabra "vida". San Juan contrapone "este" mundo de muerte al verdadero mundo de la vida de Dios. La segunda frase acerca del "servicio" (vide los paralelos sinópticos Mc 9, 35; 10, 43; Mt 23, 11) está orientada hacia el supremo "servicio" de amor de Jesús en el lavatorio de los pies y en el sacrificio de la cruz, conforme a la interpretación del Evangelio de San Juan (vide 13, 1.12-17). Es también plenamente característica de San Juan la idea de que el siervo de Jesús debe estar allí, donde Él está, en el mundo celeste de la gloria, donde Jesús precede a los suyos (vide 14, 3; 17, 24).

El pasaje tiene tanto más valor cuanto que Jesús se aplica a sí mismo primeramente la imagen del grano de trigo que debe caer en la tierra y morir para dar fruto. También el Jesús de San Juan exige el seguimiento hasta la muerte en unión estrecha con el destino del Señor. ¡Dichoso el discípulo al cual el Señor concede que le siga también en el martirio! (vide 21, 18 s.). El pasaje

---

[9] Vide R. BULTMANN, *Das Ev des Joh.*, comentario al lugar.

Ioh 12, 25 s. y las predicaciones de sufrimientos que esperaban a los discípulos (15, 18-20; 16, 1-4) demuestran suficientemente que también San Juan conoce la dureza del servicio de Jesús y la radicalidad de sus mandamientos. Pero San Juan no presenta precisamente una doctrina moral más desarrollada para los discípulos. También para ellos considera suficiente creer de una manera viva y absoluta en Jesús y amarle hasta la muerte (vide 21, 15-17). Sin embargo, estas palabras acerca del amor exigen todavía una consideración particular.

Solamente en el Evangelio de San Juan habla Jesús del amor hacia Él mismo [10]. Creer y ser discípulo se cumplen solo en el amor; pero este amor del discípulo para con el Maestro aparece no como precepto sino como consecuencia y fruto de la verdadera fe. A este respecto es particularmente instructivo el (primer) "discurso de despedida" (c. 14). Toda la primera parte del discurso (14, 1-14) trata de la necesidad y del valor de la fe en Jesús; mediante ella los discípulos están prevenidos contra todas las dificultades de la hora de las tinieblas (vide 13, 19; 14, 29; 16, 4). Cuando esta fe está madura, lleva a la comunión de amor con Jesús. En la segunda parte del discurso, en que se trata de la comunión mística de los discípulos con Jesús y con el Padre (especialmente 14, 18-24), la fe queda sustituida por el amor. La exhortación se dirige a manifestar este amor hacia Jesús en la observancia de sus preceptos. De este modo, de la unión ontológica y mística nace el amor activo. Ello aparece todavía más claramente en el discurso del c. 15: Los discípulos deben permanecer en Jesús (v. 4 ss.) y en su amor (v. 9 s.), es decir, hacer todo por su parte para conservar el amor y la unión que Jesús les ha concedido.

También la primera parte del precepto fundamental —amar a Dios con todo el corazón y con toda el alma— no se encuentra en el Evangelio de San Juan. La mayoría de los pasajes que comúnmente han sido referidos al "amor a Dios" tratan, según toda verosimilitud, del "amor de Dios", es decir, del amor que caracteriza a los hombres que pertenecen a Dios y para el cual les hace aptos el amor recibido de Dios [11]. San Juan no atiende simplemente la voluntad de amor de los hombres, sino que está convencido

[10] 8, 42; 14, 15.21.23.24.28; vide 21, 15 s.

[11] Estos lugares son: Ioh 5, 42; 1 Ioh 2, 5; 3. 17; 4, 12; vide Ioh 15, 9 s. Vide A. WIKENHAUSER, *Ev nach Joh* comentario a 5, 42 y 15, 9 s.; SCHNACKENBURG, *Joh-Br comentario a 1 Joh.* Claramente "Amor a Dios": 1 Ioh 5, 3 (compárase con 4, 20 s. y 5, 1 s.)

de que la llama del amor debe ser encendida por Dios mismo. Cuando Dios engendra "de arriba" a los cristianos y les llena con su santidad y amor, entonces deben responderle en el pensamiento y en la acción. De esta manera, mediante la cooperación de Dios y del hombre, el amor de Dios se hace "perfecto" en el cristiano (1 Ioh 2, 5) o bien, para emplear otras expresiones de San Juan, el cristiano se hace "perfecto en el amor" (1 Ioh 4, 18), "el amor de Dios es perfecto en él" (4, 12), él posee "el amor perfecto" (4, 18). De quienes no pertenecen a Dios se dice que "no tienen en sí el amor de Dios" (Ioh 5, 42). San Juan está plenamente penetrado por la idea de que nuestro amor es un don de Dios (vide 1 Ioh 3, 1; 4, 10). Si nos dejamos mover por Dios al amor recíproco y a una obediencia cada vez mayor, el amor de Dios se nos concederá en una medida más elevada (Ioh 14, 21.23). Que el Padre nos atraiga siempre más profundamente a su comunión con Él, tal es la oración de Cristo antes de partir (17, 23.26).

Si queremos ser rigurosos debemos decir que en San Juan la síntesis de los preceptos morales no está como compendiada en el doble precepto del amor de Dios y del prójimo, sino solamente en el "nuevo" precepto del amor fraterno. Solo en un pasaje de la primera carta parece que se hace una contraposición entre el amor de Dios y el amor del "mundo": "No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo —la concupiscencia de la carne y la concupiscencia de los ojos y el orgullo de la vida— no viene del Padre, sino que procede del mundo" (1 Ioh 2, 15 s.). En realidad tampoco este pasaje intenta referirse a pecados particulares, ni compendiar las virtudes en el amor de Dios. Más bien es una amonestación de carácter dualístico a no pactar, a no simpatizar con el "mundo" de seducción. Es por tanto, una amonestación que se vincula a la parénesis general primitiva [12]. San Juan permanece siempre fiel a su luminosa e insistente llamada a la fe y al amor, en la cual está compendiado todo cuanto Dios pide a sus hijos en este mundo [13].

§ 34. El amor fraterno activo como confirmación de la unión con Dios y con Cristo

La exhortación al amor fraterno confiere a la moral de San Juan su cuño característico. En el relato de la escena en que

[12] Vide SCHNACKENBURG, 117/20.
[13] Vide W. F. HOWARD, *o. c.*, 151/73; W. GROSSOUW, *o. c.*, 111/17.

Jesús da sus preceptos a los discípulos (14, 15.21), San Juan destaca ante todo el amor fraterno (13, 34; 15, 12.17). "Observar la palabra de Jesús" (14, 23.24) apunta también a este amor fraterno, cuando Jesús no se refiere explícitamente a la fe (8, 51 s.; 15, 20). En último término creer, observar la palabra de Jesús, amar a los hermanos son solamente aspectos diversos de la misma obediencia para con el Hijo de Dios. En 1 Ioh 2, 35, los preceptos de Dios y, respectivamente, la palabra de Dios (2, 5) son referidos expresamente al precepto nuevo, es decir, al amor fraterno (vide 2, 7-11). Este es el mensaje (moral) que los cristianos han oído desde el principio: amarse mutuamente (3, 11).

Pero ¿por qué Jesús llama "nuevo" a este precepto central? ¿No era ya el amor fraterno algo obvio en el seno del judaísmo? [14]. ¿No era practicado sinceramente en muchas comunidades judías (las "asociaciones" de los fariseos, las comunidades monásticas de los esenios y de los terapeutas, la comunidad de Qumran) y también en algunas asociaciones culturales pagano-helenísticas? [15]. Solamente después de haber aclarado en qué consiste lo "nuevo" del amor fraterno cristiano, podremos comprender plenamente el pensamiento de San Juan. Jesús añade: "como Yo os he amado" (Ioh 13, 34; 15, 12) [16] y de este modo nos da la clave de la explicación. Él ha amado a los suyos en el mundo hasta el fin (13, 1), y con ello nos ha dado ejemplo (13, 15). Sus discípulos —precisamente en cuanto discípulos suyos (13, 35)— deben amarse del mismo modo unos a otros. Jesús es el predecesor, el modelo y el maestro. La acción que contiene y revela de una manera insuperable la actitud interior de Jesús, da curso libre a su amor y lo hace fecundo, es su entrega amorosa y espontánea en la cruz (vide 10, 11.15.17 s.; 15, 13).

El *lavatorio de los pies* en el marco del relato de San Juan es la "señal" preliminar y el ejemplo de amor (sin excluir quizá otro significado, 13, 10) y debe ser entendido en conexión

---

[14] Vide I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I (1917) 150/67; BILLERBECK, IV, 536/58; 559-610; MOORE, *Judaism*, II, 162/79.

[15] Vide K. H. SCHELKLE, *o. c.*

[16] En 13, 34, la segunda frase "a fin de que también vosotros os améis unos a otros" podría ser una nueva alusión a la exhortación de Jesús contenida en el pensamiento "como Yo — así también vosotros" (vide la construcción similar 17, 21), pero puede también ser entendido como objetivo del amor de Jesús.

con la muerte y sacrificio de Jesús[17]. La inmolación por los hermanos, el servicio desinteresado conforme al gran ejemplo de Jesús era, según la concepción de San Juan, lo "nuevo" en el precepto del amor. De otro modo San Juan no habría podido decir: "Nuevamente os escribo un mandamiento nuevo, que es realidad en Él y en vosotros, porque las tinieblas pasan y aparece ya la luz verdadera" (1 Ioh 2, 8).

También llama la atención la fuerza con que San Juan subraya en su parénesis el ejemplo de Jesús (vide 1 Ioh 2, 6; 3, 3.7; 4, 17). Del ejemplo sublime del amor de Jesús saca la conclusión: "Y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos" (1 Ioh 3, 16). La comprensión del "nuevo" precepto del amor se funda por tanto en la fe. Solamente el creyente comprende la unicidad del amor de Dios manifestado en la cruz y su obligatoriedad para nosotros. En la cruz, Dios, desde los abismos de su ser, ha manifestado un amor que el mundo no conocía y ha suscitado un movimiento radicalmente nuevo en el mundo (1 Ioh 4, 9 s.). Jesús, obediente a su Padre (Ioh 10, 18; 14, 31), y, en su calidad de portador y revelador del ser más profundo de Dios, ha traducido en acto exterior este amor de Dios. Con ello aparece en toda su radical novedad su precepto de amarse recíprocamente "como yo os he amado"[18].

Por tanto, lo "nuevo" del mandamiento del amor en San Juan podría consistir en un doble aspecto: en la idea del "seguimiento", profundamente entendida, es decir, seguir (vide § 4) a Jesús "hasta el fin" en su actitud de amor, que debe ser para sus discípulos ejemplo y deber y —estrechamente vinculado a esto— en la "novedad" escatológica de un tal comportamiento. Según San Juan, aquel amor, desinteresado hasta la última donación de sí, solo fue posible y real por iniciativa de Dios, por la misión y entrega escatológicas de su Hijo, consecuencia de su amor insondable y paradójico. "El "nuevo" mandamiento es "verdad" en Él

[17] Vide respecto a la conocida perícopa, especialmente H. WINDISCH, *Joh und die Snpt.* (1926) 72-78; PH-H. MENOUD, *L'Ev. de Jean d'après des recherches récentes* (1947) 54-56; R. BULTMANN, *Joh-Ev*, 355/65; A. WIKENHAUSER, *Das Ev nach Joh*, comentario al lugar; F. MUSSNER, *Die Fusswaschung (Joh 13, 1-17)*; Geist und Leben 31 (1958) 25-30; (respecto a 13, 10): M. E. BOISMARD en RB 60 (1953) 353/56.

[18] Por este motivo no pueden aducirse ciertos paralelos, como la muerte de Sócrates. Este murió por obedecer a las leyes de su ciudad y dio un ejemplo de elevada actitud ética. Algo similar debe decirse respecto a Mahatma Gandhi.

(Cristo) y en vosotros, porque las tinieblas pasan y la luz verdadera ya brilla" (1 Ioh 2, 8). En Jesús se ha hecho visible el amor de Dios y ha penetrado en este mundo como poder divino que disipa las tinieblas y será recibido, continuado y puesto en práctica por los discípulos que en verdad sirven a su Nombre. "Nosotros sabemos que hemos pasado del ámbito de la muerte al de la vida (de Dios) porque amamos a los hermanos" (1 Ioh 3, 14). Se comprende cuán urgente es la llamada al amor fraterno, ya que este debe hacer visible lo "nuevo" que Dios ha traído.

Existe además una circunstancia histórica que motiva también el aprecio especial de San Juan por el amor fraterno y su proclamación como distintivo de los discípulos de Cristo y de los hijos de Dios. Este motivo histórico, tal como aparece en las dos primeras cartas de San Juan, es la polémica contra algunos maestros de error de manifiesta tendencia gnóstica. Estos despreciaban los Mandamientos de Dios (1 Ioh 2, 3 ss.) y pensaban que podía vivirse en unión con Dios sin estos vínculos morales (1, 6 ss.; 2, 9 ss.). Parece que hasta habían afirmado que amaban a Dios; pero San Juan no quiere saber nada de tales afirmaciones: "Si alguno dijese que ama a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve" (4, 20). El amor fraterno externamente visible se convierte, por tanto, en signo del amor de Dios interno, invisible. San Juan ahonda este pensamiento (que se puede encontrar ya en el judío Filon) [19], partiendo de su doctrina de la fe. Los cristianos son hijos de Dios en un sentido profundamente real (3, 1), puesto que (por medio del bautismo) han sido "engendrados por Dios" [20]. "Todo el que ama al que le engendró, ama también al engendrado de Él", es decir, a los hermanos (5, 1); esta es una observación y una regla dadas por la misma naturaleza. Este amor es además el deseo expreso y la voluntad explícita de Dios (4, 21; vide 3, 23; 2 Ioh 4). Si los hijos de Dios deben poseer el amor como señal de su parentesco con Dios, el cual "es el amor" (1 Ioh 4, 7 s. 16), este amor debe manifestarse concretamente en el amor fraterno. Este amor, es por su naturaleza semejante a aquel amor que la misión y la muerte del

[19] Del Decál. 120: "Es imposible que honren al Invisible (Dios) quienes deshonran a los visibles y próximos". La sentencia se refiere a la reverencia a los padres.

[20] Ioh 1, 13; 1 Ioh 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 4.18; vide Ioh 3, 3 ss.; a este respecto, vide SCHNACKENBURG, *Joh-Br* 155/62; K. H. SCHELKLE, *Die Paulusbriefe*, 28-31.

Hijo de Dios nos han manifestado como la verdadera esencia de Dios (4, 9-11). Un amor totalmente desinteresado, donador, misericordioso, que busca la salvación de los otros, un amor que no corresponde precisamente al sentir "natural" del hombre y que supera todas las manifestaciones de amor humano [21].

Se habla a menudo de la "mística" de San Juan y de hecho este gran teólogo ha hecho de nuestra unión con Dios y con Cristo el centro de su pensamiento. Mas para evitar todos los malentendidos (de una mística panteística, extática, mágica, o que negase la distinción entre el hombre y Dios) exige como expresión y eco de toda estrecha unión con Dios el amor fraterno. "A Dios nunca le vió nadie; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros, y su amor es perfecto en nosotros" (1 Ioh 4, 12).

> A pesar de su "mística", San Juan ve también a Dios como Señor y Juez nuestro. A la vista de sus pecados también la conciencia del cristiano puede agitarse fuertemente y atormentarse. Pueden surgir dudas acerca de si pertenecemos efectivamente a Dios. Pero entonces por nuestro activo amor fraterno conoceremos que "somos de la verdad" (es decir, que participamos de la naturaleza de Dios) y tranquilizaremos así nuestro corazón ante el juicio de Dios, porque Dios es mayor que nuestro corazón y lo sabe todo (1 Ioh 3, 19 s.). Con ello San Juan no intenta decir que nuestros actos de amor fraterno pueden hacer desaparecer un estado de pecado que todavía subsista. Solamente quiere darnos un criterio para discernir nuestra naturaleza divina.

De esta forma se manifiesta toda la grandeza, fundamentalidad y necesidad del amor fraterno. Es como el aspecto externo de nuestra filiación divina, el signo seguro de nuestra unión con Dios. El acto moral de amor puro es una roca en la que el "místico soñador" se estrella, y el inquieto y el dubitante hallan paz. El "místico" Juan se muestra aquí como un prudente y realista cristiano.

Las exigencias concretas del amor fraterno predicado por San Juan fueron ya justamente apreciadas en la práctica del amor en la Iglesia primitiva (vide § 23). Pero ¿no está limitado en San Juan el amor del prójimo al amor de los hermanos? Esta afirmación ha sido repetida a menudo, pero no puede sostener la prueba

---

[21] Vide V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der ntl. Theologie* (1951), especialmente 181 ss.; SCHNACKENBURG, *Joh-Br* 260 ss.

de los textos. El amor es el distintivo de los hijos de Dios en contraposición al odio, característico del "mundo" (1 Ioh 3, 13 s.). El reproche dirigido al mundo, del odio contra los cristianos, sería inconcebible si San Juan limitase el amor de los cristianos al ámbito de la comunidad. En ningún lugar predica San Juan el odio o habla de la venganza. Cuando contrapone el amor a los hermanos que se ven, al amor a Dios invisible (4, 20), la designación de hermanos adquiere un sentido general; en el versículo siguiente parece aludir al precepto fundamental de Jesús. Evidentemente San Juan ha traducido "amor del prójimo" de que hablan los sinópticos en "el amor de los hermanos", pero este no queda en modo alguno limitado al ámbito de la comunidad. San Juan señala ante todo la comunidad de los hermanos de fe como campo de ejercicio del amor fraterno; pero con esto no quiere señalarle ningún límite. Cuando manda alejarse de los herejes y negarles incluso el saludo (2 Ioh 10 s.), lo hace solamente por salvaguardar la fe. Pero cae de su peso que no ha prohibido la "ayuda del samaritano". No podemos esperar que en estos escritos ocasionales se nos presente en su totalidad las enseñanzas de Cristo.

San Juan inculca también un nuevo deber de amor fraterno: la hospitalidad a los hermanos peregrinantes y el sostenimiento de los misioneros peregrinos (vide 3 Ioh 2-8).

En el mensaje moral de San Juan se refleja la situación ya evolucionada de la Iglesia hacia fines del primer siglo. Se observa un cierto cambio de acento, pero no una mutación sustancial ni en la concepción ni en la práctica del amor. San Juan no es solamente un guardián fiel de la herencia de Cristo, un custodio de su espíritu, sino también un discípulo del Señor, que, iluminado por el Espíritu Santo, ahonda el mandamiento del amor y lo eleva a centro dominante de la moral cristiana de todos los tiempos.

§ 35. Cristo, Iglesia y mundo

En el mensaje del Cristo que nos presenta San Juan, cada uno de los hombres es intimado a decidirse por la salvación o, en caso contrario, será objeto de la ira de Dios (Ioh 3, 36). Según la concepción escatológica expresada en el Evangelio de San Juan, no puede ser de otro modo: si Jesús es el portador de la salvación, venido del cielo, omnipotente y último; si la fe en Él es el único camino de la salvación en el actual estado de perdición, en que, amenazado, vive el hombre, entonces esa intimación o llamada afecta personalmente, con rigor y urgencia inevitable, a cada uno

de los hombres. Estos se encuentran ante una disyuntiva, en la que forzosamente deben tomar una decisión. De ahí surge la impresión de que en el Evangelio de San Juan se ha operado, más acusadamente que en los restantes escritos neotestamentarios, un cambio de dirección hacia lo *individual*, aflorando un "individualismo de la salvación", que ciertamente aparece ya en el mensaje del Jesús de los sinópticos, pero que, subrayado con rasgos tan acusados, resulta extraño en el Nuevo Testamento referido siempre a la comunidad de salvación (Iglesia). Esta impresión queda acentuada por la forma estilística "de las palabras" de revelación que en el Evangelio de San Juan van acompañadas de la solemne expresión "yo - soy" y de intimaciones aleccionadoras y en parte preventivas dirigidas personalmente a los oyentes (vide 6, 35; 8, 12.24; 10, 7-10; 11, 25 s.; 14, 6; 15, 5 s.). También se presenta al Revelador hablando en tercera persona (vide 3, 13-21. 31-36; 5, 19-30; 12, 44-50) [22]. La misma impresión producen en la gran carta algunas frases fuertemente antitéticas, que preconizan a cada individuo la comunión con Dios y la salvación o el alejamiento de Dios y la perdición (vide 1 Ioh 2, 4-6.9-11; 2, 22 s.; 3, 4-6; 4, 2 s.; 5, 10-12). Estas expresiones, aunque formalmente pueden quedar enmarcadas en el contexto de las "palabras de revelación", o las referentes a los compromisos del bautismo o a la impugnación de las doctrinas erróneas [23], están primariamente dirigidas al individuo y apelan a su responsabilidad personal. El individuo queda directamente situado ante la mirada de Dios y sometido al juicio divino. Puede así comprenderse que la teología existencial encuentre su punto de apoyo en San Juan para elaborar una doctrina de la "situación escatológica de decisión" del individuo bajo el llamamiento de Dios. Pero si la revelación queda reducida a un encuentro "dialogal" y su carácter

---

[22] Vide E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (1913); E. SCHWEIZER, *Ego eimi...* (1939); K. KUNDZINS, *Charakter und Ursprung der joh Reden* (1939); H. BECKER, *Die Reden des Joh-Ev und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede* (1956); S. SCHULZ, *Komposition und Herkunft der joh Reden* (1960); H. ZIMM-ERMANN, *Das absolute ἐγώ εἰμι als die ntl Offenbarungsformel*: BZ 4 (1960) 54-69: 266/76.

[23] R. BULTMANN, *Analyse des I Joh* en *Festgabe für A. Jülicher* (1927) 138/58, intentaba descubrir una fuente (de modo semejante como en el caso del Evangelio de San Juan) en los discursos de la revelación gnósticos; W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des 1 Joh* (1957), explica sus formas estilísticas partiendo de otra tradición de distinto género (estilo judicial judío-israelítico: series de antítesis en I QS, vide especialmente páginas 24-91) y supone como su contexto vital ("Sitz im Leben") la parénesis bautismal y la defensa contra los maestros de error.

de obligatoriedad circunscrito a la "radical obediencia" del individuo, en su respectiva situación, quedan fuera del campo visual algunos aspectos y conexiones esenciales entre la teología y la moral de San Juan. En sus requerimientos al individuo, San Juan no preconiza un individualismo moral o una ética existencial. Como toda la Iglesia primitiva el individuo es considerado como miembro de la Iglesia, que transmite las consignas de Cristo y postula su puesta en práctica. Esta relación con la comunidad no se actualiza solamente en el precepto del amor fraterno (esto podría también tener su sentido en una ética individualista y existencial), sino hunde sus raíces mucho más profundamente. En el pensamiento de San Juan la Iglesia es algo constitutivo, que penetra su teología más vigorosamente de lo que pudiera parecer a primera vista [24]. Sin la Iglesia como comunidad de fe y de salvación la existencia cristiana es irrealizable. Ella, por su aparición y realidad en medio del "mundo", determina y compromete del modo más profundo la existencia y el comportamiento del individuo cristiano. Debemos considerar esto más precisamente desde la perspectiva de la problemática moderna.

En la primera carta de San Juan se expone y se subraya enérgicamente que cada cristiano, individualmente, pertenece y queda comprometido a la comunidad de los hermanos en la fe (aunados en la verdadera confesión). La comunión con Dios se establece solo a través de la comunión con aquellos que han vivido inmediatamente el encuentro con la "Palabra de la vida" (encarnada). con la "vida eterna" que estaba ante el Padre y se nos apareció (1, 1-4) y son testimonio viviente de este acontecimiento salvífico. De ahí nace para todos los creyentes el deber de aceptar la confesión acerca de Cristo, de estos legítimos testigos, constituidos en autoridad (2, 22 s.; 4, 25; 5, 1.5 s.), pues solamente este Jesucristo, hecho carne, es el "verdadero Dios y la vida eterna" (5, 20), es decir, el revelador y salvador que trae la comunión con Dios (I, 3; 2, 23; 4, 15) y la vida divina (5, 1I s.). Igualmente deben los creyentes aceptar y guardar con seriedad los preceptos de Dios que Él ha comunicado (2, 3 ss.) o mirando al mismo Jesús, "caminar como Él caminó" (2, 6). Esta conducta queda, en último término, reducida al precepto del amor fraterno (2, 7;

[24] Vide D. FAULHABER, *Das Joh-Ev und die Kirche* (1935); A. CORELL, *"Consummatum est". Eschatology and Church in the Gospel of St. John* (1958); E. SCHWEIZER, *Der Kirchenbegriff im Ev und den Briefen des Joh* en Studia Evangelica (TU 73) (1959) 368/81; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im NT* (1961) 93-102.

3, 11) e iluminada por un único ejemplo que todo lo abarca: "Él dio su vida por nosotros" (3, 16). Ahora bien, mediadora y guardiana de ese mandamiento "antiguo" y, sin embargo, "nuevo", es la comunidad creyente que ya puede hacer referencia a un largo tiempo de predicación: "El mandamiento antiguo es la palabra que oisteis' (2, 7 b) y precisamente porque los fieles "recibieron desde un principio" (2, 7 a) este mandamiento y no otro no puede ser declarado inválido. Lo mismo vale de la verdadera fe en Cristo: "desde un principio", la han oído los fieles, por ello deben permanecer en ella, para permanecer en el Hijo y en el Padre (2, 24). La confesión de fe y la ordenación de la vida —en unidad indisoluble— son, por consiguiente, determinadas por lo que en la comunidad fue anunciado "desde el principio" como lo verdadero y normativo.

La inserción del individuo en la comunidad y su vinculación viva tiene una dimensión aún más profunda y sobrenatural. La pertenencia a la comunidad de los santos es en definitiva una disposición graciosa de Dios. Esta convicción aparece en una consideración sobre los maestros de error que han salido del seno de la comunidad. "De nosotros salieron, mas no eran de nosotros; pues si de nosotros fueran, hubieran permanecido con nosotros. Pero acontece así para que se ponga de manifiesto que no todos son de nosotros", es decir, en su ser no pertenece a nosotros (2, 19). Su separación demuestra que, a pesar de la pertenencia exterior a la comunidad, no pertenecían interiormente a los "hijos de Dios" (vide 3, 10). El autor tiene, pues, una precisa y elevada concepción de la naturaleza de la comunidad cristiana, a la que cada cristiano en particular debe pertenecer externa e internamente, para caminar hacia la salvación. Por ello no en vano se señala a todos los cristianos, como el campo de ejercicio de su amor, la comunidad de los hermanos (4, 21; vide § 34).

Esta importancia de la comunidad, a la que también es donado el Espíritu de Dios (3, 24 b; 4, 13; vide 2, 20-27) salta a la vista especialmente en la primera carta de San Juan en la defensa contra los maestros de error y su indiferentismo moral. Pero también aparece en el Evangelio. Especialmente arrojan gran luz a este respecto las palabras de despedida (cap. 13-17), instrucciones, exhortaciones y consolaciones de Jesús para el estrecho círculo de discípulos, que más tarde formará la Iglesia. Jesús, después de su resurrección, se aparecerá (14, 22) a sus discípulos y no al "mundo"; para ellos pedirá de Dios al Paráclito, el "Espíritu de la Verdad", a quien el "mundo" no puede comprender (14, 16 s.);

el mismo Jesús, vivo, estará junto a ellos (14, 19). En unión con Él podrán también producir frutos, si permanecen en Él y en su amor y guardan sus preceptos (15, 1-10). En la hora de la despedida les da el "mandamiento" nuevo" (13, 34 s.; 15, 12-17), que deben entenderlo concretamente, conforme a su propio modelo (13, 1-17). Todas estas palabras a la comunidad de discípulos, en cuanto tal, van igualmente dirigidas a la Iglesia que luego nacerá, porque la actividad del Paráclito solo se realiza en estrecha vinculación con la Iglesia y a través de ella. El Paráclito le comunica la "verdad entera" (16, 17; vide 14, 26), por medio de ella convencerá de su culpabilidad al "mundo" (16, 8-11). La separación de Cristo, que conduce a la muerte y a la perdición (15, 6) probablemente debe entenderse no solamente del abandono personal de la comunión con Cristo (por el pecado), sino también y tal vez especialmente, de la separación de la comunidad unida con Cristo. La imagen de la vid y de los sarmientos tiene ciertamente una importancia eclesiológica. Piénsese en la perspectiva de Israel como viña de Dios (Is 5), vid escogida (Ier 2, 21; Ps 80, 9-16) en el Antiguo Testamento y en los paralelos neotestamentarios paulinos del "Cuerpo de Cristo". En el Evangelio de San Juan aparece también la Iglesia como comunidad de culto de la Nueva Alianza. El Cuerpo resucitado de Jesús es el templo escatológico (2, 21) y el culto de "adoración en espíritu y verdad" (4, 23) inaugurado y hecho posible por Él se actualiza ciertamente en la comunidad de aquellos que han sido engendrados "de Dios", "del agua" y "del espíritu" (1, 13; 3, 5) y son ahora llamados a un culto latréutico y moral [25]. Igualmente en más de un pasaje del Evangelio podríamos descubrir los Sacramentos como medios de salvación (vide § 36) fundamentales que hacen posible una vida santa y sin pecado [26].

De este modo determinan los cristianos de San Juan su posición frente al "mundo", desde su inserción en la comunidad a la que pertenecen. Ella se sabe separada del mundo incrédulo que niega a Cristo y es enemigo de Dios. Esto aparece de modo especialmente claro en la primera carta de San Juan. Frente al terrible

---

[25] Vide R. SCHNACKENBURG, *Die "Anbetung in Geist und Wahreit" (Ioh 4, 23)* a la luz de los textos de Qumran: BZ 3 (1959) 88-94.

[26] Vide O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (1950); P. NIEWALDA, *Sakramentssymbolik im Joh-Ev?* (1958); R. SCHNACKENBURG, *Die Sakramente im Joh-Ev*, en *Sacra Pagina*, II (1959) 235/54; H. SCHÜRMANN, *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens noch* Ioh 6, 53-58: TrThZ 68 (1959) 30-45; 108/18.

número de los espíritus de error y su actividad en el mundo aparentemente coronada de éxito (4, 1.5) asegura el autor: "Vosotros sois de Dios, hijos, y los habéis vencido; porque mayor es el que está en vosotros que el que está en el mundo" (4, 4). La comunidad, con unidad interna y su unión a Dios, es el bastión que no puede conquistar el "anticristo" (vide v. 3). Ciertamente debe también tenerse en cuenta el mundo y su influjo seductor sobre el individuo (2, 15 ss.; vide § 32), pero la fuerza para vencer al "maligno" (2, 13 s.) nace, además de la unión del individuo con Dios, de la conciencia de estar dentro de la comunidad de los engendrados por Dios. "Sabemos que somos de Dios, y el mundo todo está en el (ámbito de influencia del) malo. Sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al Verdadero y estamos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo" (5, 19 s.). La Iglesia de San Juan está empeñada en una difícil lucha defensiva, pero tiene una invencible conciencia de victoria, como aparece en la frecuentemente repetida expresión "sabemos".

Este "saber" acerca de la situación de la Iglesia en el mundo está fundamentado en el Evangelio. Con expresiones fuertemente antitéticas predice Jesús a sus discípulos el odio y la persecución por parte del "mundo". "Si el mundo os aborrece, sabed que a mí me ha aborrecido primero que a vosotros. Si fuerais del mundo, el mundo amaría (a vosotros como) lo que era suyo; mas, pues, no sois del mundo, sino que Yo os entresaqué del mundo, por eso os aborrece el mundo" (15, 18 s.). En los versículos siguientes aparece claro que estas palabras se refieren concretamente a las persecuciones (por parte de los judíos incrédulos) que tendrán lugar en el tiempo del evangelista o las incluyen también (16, 2-4). La alocución de despedida de Cristo a sus discípulos se refiere también a la Iglesia de los tiempos venideros. "Estas cosas os he hablado para que en Mí tengáis paz. En el mundo tendréis apretura; mas tened buen ánimo, yo he vencido al mundo" (16, 33; vide 1 Ioh 5, 4 s.).

Respecto a la situación de la Iglesia frente al mundo es significativa la oración de Cristo (la "oración sacerdotal" de Jesús), que aparece en el capítulo 17 de San Juan. Porque Él mismo deja el mundo y vuelve al Padre, encomienda a los suyos a la protección y cuidado del Padre. "Tuyos eran, y Tú me los diste; y ellos han guardado tu palabra" (v. 6). También aquí aparece el pensamiento de la vocación sobrenatural a la grey de Cristo o, lo que es lo mismo, de Dios, en la que deben permanecer los llamados

(vide v. 12). Respecto a "propiedad" de Dios leemos las siguientes palabras que fácilmente se prestan a una mala interpretación: "No ruego por el mundo, sino por aquellos que me has encomendado, pues tuyos son" (v. 9). Este grupo de discípulos de Cristo, pertenecientes a Dios, está en medio del mundo e incluso es enviado al mundo, pero por eso necesita de la especial protección de Dios (v. 11) y de la santificación, garantizada por la consagración sacrificial de Cristo (v. 18). Expresamente dice Cristo: "No pido que los saques del mundo, sino (solo) que los preserves del malo" (v. 15). Pues, en efecto, el "mundo" los aborrece, el "maligno" pone asechanzas a su pureza y a su unión con Dios, porque llevan en sí la señal de Dios y, como Jesús, no participan del ser del "mundo" (v. 14.16). En esta situación es especialmente importante que la comunidad de discípulos de Jesús esté unida en sí, en una última y profundísima unidad que sea imagen y resultado de la unidad existente entre el Padre y el Hijo (v. 11.21-23). Así, frente a las destructoras fuerzas del maligno demoledoras del orden de Dios en el "mundo", la Iglesia constituirá una prueba de la divinidad de la misión y de la obra de Cristo (v. 23). También el pensamiento misional resuena incesantemente. Cristo, en su despedida, pide también por aquellos "que por vuestra palabra creerán en Mí". Su mirada se dirige ya a su rebaño futuro, al que pertenecerán no solo las ovejas de la casa de Israel (vide 10, 16). La interpretación de la inconsciente profecía del sumo sacerdote Caifás muestra cómo entiende esto el evangelista: Jesús por su muerte debía "juntar en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos" (11, 52). El "mundo" no ha "reconocido" a Dios, pero Cristo poseía ese "conocimiento" de Dios y lo ha comunicado a aquellos que reconocieron y afirmaron en Él al enviado de Dios (17, 25 a). También se tiene en cuenta a la futura Iglesia, cuando Cristo prosigue: "... y yo se lo manifestaré (tu nombre), para que el amor con que me amaste sea con ellos y Yo también esté en ellos" (v. 26).

Las palabras aducidas son no solo testimonio de la conciencia de Jesús, sino también del modo cómo la Iglesia de San Juan se ve a sí misma y ve su posición frente al "mundo". La Iglesia no se excluye del mundo, pero se separa de él [27]. Si preguntamos qué concepto de "mundo" se presupone aquí, tendremos que decir que no se trata del "mundo" como creación de Dios ni como totalidad de las cosas existentes y de sus relaciones, sobre las que el hom-

[27] Vide R. VÖLKL, *Christ und Welt*, 409/18; 430/39.

bre está llamado a dominar, ordenar y formar. El mundo es aquí entendido como entidad histórica y en determinada circunstancia histórica, como "mundo de los hombres" en su relación a Dios y al orden moral establecido por Él. En concreto: "Ese mundo" en su actitud para con el enviado escatológico de Dios, Jesucristo, el cual debía sanar de raíz su trastornado orden y traer a los hombres la vida y la salvación; "ese mundo" que, incrédulo y lleno de odio, se cierra contra Él. Frente a este mundo la Iglesia de San Juan se ve en la misma situación paradójica y tensa en que nos describe el cuarto evangelista el encuentro de Jesús con su propio pueblo, el judaísmo de entonces. A este mundo necesitado de salvación y rodeado por el amor misericordioso de Dios (vide Ioh 3, 16; 1 Ioh 4, 9-14), fue enviado Jesús y es enviada su comunidad. Y esta se ve —como en otro tiempo Jesús— frente a un repudio y una obcecación y enemistad comprensible solamente por la actividad del adversario de Dios, el "maligno". Esta experiencia hace aún más duro el juicio sobre "este mundo" y da origen a cierto escepticismo frente a todo cuanto está "en el mundo" (1 Ioh 2, 15 ss.). Sin embargo, ello no conduce a un pesimismo sistemático. Tampoco se olvida que el mundo, antes de toda la historia de perdición, era creación de Dios, formado como totalidad y en todas sus partes por el Logos divino (Ioh 1, 3); y que Este vino "a lo que era suyo" (1, 11). Tampoco hay la menor duda de que Jesucristo concluirá cósmicamente la victoria conseguida en la cruz sobre el "príncipe de este mundo" (22, 31; 16, 33) y ciertamene por medio de su comunidad y a pesar de todos los obstáculos (1 Ioh 4, 4; 5, 4 s.). La lucha contra las potencias de perversión se entabla simultáneamente en dos planos: en la vida de cada uno de los cristianos (vide § 36) y en el enfrentamiento de la Iglesia con el "mundo". Pero no hay aquí propiamente dos campos de lucha separados. Del mismo modo que la Iglesia conduce su lucha en el mundo en cada uno de sus miembros, así también en la comunidad de los hermanos en la fe, en la Iglesia defendida y amparada por el Paráclito, alcanza cada uno su fuerza y su situación de salvación.

§ 36. El cristiano y el pecado

El cristiano en el mundo se enfrenta a un problema serio y opresor: la superación del pecado. Cuanto más claramente es reconocida la esencia de Dios como santidad sin sombra (1 Ioh 1, 5) y más profundamente concebida la unión cristiana con Dios

como "ser y vivir de Dios" (Ioh 8, 47; 1 Ioh 3, 10 b; 4, 2-6; 5, 19), "ser engendrado por Dios" (Ioh 1, 13; 1 Ioh 3, 9; 4, 7; 5, 1.4.18), tanto más incomprensible resulta el hecho de que el cristiano tenga aún que luchar con el pecado y que sea no rara vez vencido por él. En la teología de San Juan aparece el pecado como un algo esencialmente diabólico (1 Ioh 3, 8) y como poder escatológico de la "maldad" (ἀνομία, 1 Ioh 3, 4), diametralmente opuesto a Dios y a su "luminosidad". Pero Cristo, santo y sin pecado, ha traído al mundo esa realidad divina como un nuevo poder de vida (vide Ioh 8, 24.34.46; 1 Ioh 3, 5.6.8 b. 9; 5, 18). Él es "el Cordero de Dios que borra los pecados del mundo" (Ioh 1, 29), el "expiador" de nuestros pecados y de los de todo el mundo (1 Ioh 2, 2; 4, 10). Después de su resurrección dio a sus discípulos el poder de perdonar los pecados (Ioh 20, 23); en nombre de Jesús se perdonan los pecados a los cristianos (1 Ioh 2, 12). El objetivo de Jesús de "destruir las obras del diablo" se realiza en los engendrados de Dios (1 Ioh 3, 8 s.). Sin embargo, el pecado se da en la vida de los cristianos, porque sería engañarse a sí mismo y mentir el decir que no tenemos pecado (1 Ioh 1, 8.10). Nuestro corazón puede sobresaltarnos cuando nos condena, es decir, nos acusa de pecado y culpa (3, 19 s.). Sucede también que el cristiano ve a su hermano pecar, sea con "pecado no para muerte" sea incluso con "pecado para muerte" (5, 16). Así el pecado aparece en la existencia del cristiano como un hecho comprobado y sombrío, ante el que no se puede cerrar los ojos.

La profundidad de este problema se comprende tan solo cuando se considera que, según San Juan, Dios confiere al cristiano fuerzas que le capacitan y le obligan a una vida totalmente santa y sin pecado. "Todo el que ha nacido de Dios no obra pecado, porque el germen de Dios permanece en él y no puede pecar porque ha nacido de Dios" (3, 9). Consecuentemente prosigue el autor de la carta: "En esto se manifiestan los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no obra justicia no es de Dios, y tampoco (especialmente) el que no ama a su hermano" (v. 10).

En la ausencia de pecado, positivamente en el amor fraterno, el autor quiere encontrar un criterio para distinguir a los hijos de Dios de los hijos del diablo. Hasta tal punto está el autor convencido de la efectividad de las fuerzas de Dios. Al final de la carta aparece esto mismo en la conciencia johanea de cristiandad: "*Sabemos* que todo el que ha nacido de Dios no peca, mas

el que nació de Dios se ase a Él (o le guarda)[28] y el malo no le toca" (5, 18). La dificultad, por tanto, surge no solamente del hecho de que el cristiano, como hombre, continúa siendo débil e inclinado al pecado, sino, ante todo, de que la obra de Dios en el hombre debería propiamente hacer imposible una nueva caída en el pecado y, sin embargo, como enseña la experiencia, a menudo no es este el caso. ¿Cómo solucionar esta antinomia?

Primeramente hemos de preguntarnos por el "contexto vital" ("Sitz im Leben") de expresiones tan opuestas como las que se concentran principalmente en las perícopas 1 Ioh 1, 6; 2, 2; 3, 4-10; 5, 16-18. En la perícopa 1, 6; 2, 2 la refutación de los maestros de error gnósticos, caídos en el indiferentismo moral dio lugar a una enérgica exposición de la pecaminosidad aún existente. En contraposición a ellos el autor debía destacar que la verdadera comunión con Dios exige "caminar en la luz" (vide también 2, 9-11) y "obrar la verdad" (1, 6). Por otra parte, frente a su arrogancia de haber "conocido a Dios" (2, 3 s.), de estar "en Dios" (2, 5), no podía afirmar: "nosotros tenemos pecado alguno" (1, 8), sobre todo teniendo en cuenta que esos gnósticos menospreciaban abiertamente el amor fraterno. Ningún hombre, y tampoco el cristiano, ha vencido plenamente el pecado, todos necesitan de la purificación por medio de la sangre de Cristo (vide 1, 7). Esto aclara las diversas manifestaciones, aunque no del todo, sino más bien, agudiza en cierto modo el problema, porque en otros lugares falta la polémica contra los maestros de error. El problema, como lo demuestra el final de la carta, es más bien una cuestión interna, que afecta a la Iglesia en sí misma y a su vida. El pecado no vencido es un lastre para la comunidad cristiana.

Se ha reconocido ya desde hace tiempo que la cuestión del pecado en la vida de los cristianos se plantea en la perspectiva del *bautismo,* con su gracia salvífica y su compromiso. El "nacimiento de Dios" se realiza en el primer sacramento cristiano, que llena con el Espíritu divino (τνῶμα) al hombre que vive en la "carne" (σαρξ §) débil y frágil y le engendra, "de arriba", desde el mundo

[28] No pocos recientes comentarios refieren el "nacido de Dios" (ὁ γεννη θείς ἐκ τοῦ θεοῦ) a Cristo, el cual se opondría al "malo", es decir, a Satanás, y guardaría del pecado a "todo nacido de Dios" (πᾶς ὁ γεγεννημένος κτλ, vide también Ioh 17, 12). En todo caso esta es la única vez que se aplica a Cristo este calificativo. La referencia al cristiano tiene sentido pleno: Quien ha sido engendrado de Dios (aoristo) se adhiere a El (Dios) firmemente (Bauer, Wörterbuch 1513, vide τηρεῖν 3), cfr. SCHNACKENBURG, comentario a este lugar.

celestial y divino, convirtiéndole en un hombre nuevo (vide Ioh 1, 13 con 3. 3-8).

Se siembra en él la "simiente" de Dios (vide 1 Ioh 3, 9), como fuerza permanente de vida (ἐν αὐτῷ μένει) que le capacita para caminar sin pecado [29]. De ahí la vigencia de la frase: "Todo el que permanece en El no peca" (3, 6 a). San Juan está hasta tal punto convencido de la realidad y de la potencialidad efectiva del Espíritu divino, vivificante y santificador, que puede escribir: "Todo el que peca, no le ha visto (a Cristo y en Él a Dios) ni le ha conocido" (3, 6 b). En él no se ha hecho realidad la comunión con Dios y con Cristo. Si las palabras "el nacido de Dios" en 5, 18 b se refieren a Cristo, entonces quieren expresar que el mismo Cristo preserva a los cristianos del pecado y les protege de los ataques del "maligno" (de Satanás). Si la expresión se refiere al bautizado, se atestigua no menos claramente que este, por la fuerza divina donada a él, se apoya en Dios y el "malo" no puede tocarle. Siempre se presupone, sin embargo, la colaboración humana; es condición necesaria que el cristiano "permanezca" en Cristo y en Dios. Con la misma energía con que categóricamente se afirma que la "palabra de Dios" "permanece" en los fieles, a los que va dirigida la carta y "han vencido al malo" (2, 14); que el "germen" de Dios permanece en el nacido de Dios (3, 9) y, que Dios mismo permanece en nosotros, como se conoce por el Espíritu que Él nos dio (5, 13; vide 3, 24), se encarece a los destinarios de la carta las condiciones para esta perseverancia en la comunión con Dios: "(solamente) quien observa sus Mandamientos, en Él permanece, y Él en él" (4, 24); "si nos amásemos unos a otros, Dios permanece en nosotros" (4, 12); "quien permanece en el amor, en Dios permanece, y Dios en él" (4, 16). Respecto a la fe verdadera que es obra del Espíritu de Dios (por la "unción") y cometido del hombre, el indicativo y el imperativo aparecen ligados, en estrecha unión: "la unción que recibisteis de Él permanece en vosotros... y, según se os ha enseñado, ¡permaneced en Él!" (2, 27). La expresión de San Juan "permanecer" es como un eslabón que une la obra de Dios y el esfuerzo del hombre. El lado divino y el humano quedan así señalados con precisión.

Encontramos, pues, la misma concepción que constatábamos

---

[29] Se podría entender σπέρμα αὐτοῦ como metáfora del Espíritu Santo (de modo semejante a χρῖσμα 2, 20.27), una imagen sugerida por el pensamiento de "nacimiento de Dios". Ateniéndonos a su contenido, se trata aquí de la permanencia de las fuerzas divinas, de la obra del Espíritu Santo en el bautizado.

en la teología de San Pablo: los imperativos morales brotan de los imperativos "salvíficos" (vide § 28) y llegamos a la misma aclaración que en San Pablo (vide § 29): Después del acontecimiento salvífico que se produjo por la gracia (en el bautismo), el cristiano como "hijo de Dios" (vide 3, 1) pertenece al mundo santo de Dios (vide 3, 3) —según San Pablo: es una "nueva creación en Cristo"— y, sin embargo, se encuentran aún en el mundo (vide 2, 15 ss.) —según San Pablo: en "este eon"— y tiene que confirmar y conservar por su comportamiento la vida divina que le ha sido donada. Con unas categorías, ciertamente algo distintas a las de San Pablo, aparece con toda claridad la experiencia fundamental del "cristiano en el mundo": su existencia es terrena—celestial, histórica—escatológica. La tensión existente en las dos perspectivas indicadas —una que hace referencia a Dios y la otra que afecta al hombre en su situación histórico-salvífica— no queda así suprimida, sino, más bien, se hace, en cierto modo, comprensible. Por ello, todos los esfuerzos por debilitar y allanar los textos "duros", recurriendo a distinciones como "impecabilidad fundamental y debilidad humana", "incapacidad para los pecados capitales e imposibilidad de evitar los pecados cotidianos", "apostasía y prevaricación moral", son poco satisfactorios e insuficientes [30]. Todo bautizado está manifiestamente llamado a una vida sin pecado (3, 3.9; 5, 18), pero también continúa amenazado por el pecado, e incluso por el "pecado para muerte" (5, 16) y la caída total. El bautismo como tal no garantiza la salvación final, no conduce mecánicamente a la impecabilidad, no actúa mágicamente sin el esfuerzo moral del hombre. Solo el que permanece en la gracia que le ha sido dada, solo el que comunica el amor recibido (3, 1.11), solo el que pone en práctica el amor fraterno, tiene "la vida eterna permanente en sí" (3, 15). Cuando el autor de la primera carta de San Juan deniega a los apóstatas y a los que recusan el amor el "ser nacido de Dios" y los declara "hijos del diablo" (vide 3, 8,10; 4, 3.8), no dice nada contra el bautismo. Sus palabras se dirigen contra el mal uso del bautismo y el incumplimiento de los compromisos bautismales.

Una vez asegurada esta fundamental concepción teológica, puede comprobarse que no en todos los pasajes de la primera carta de San Juan se habla del "pecado" y de los "pecadores" en el mismo sentido. Hay textos que manifiestamente se refieren a los

[30] Respecto a las distintas explicaciones, vide los comentarios y la bibliografía que aparece al principio.

pecados "diarios" que ningún cristiano puede evitar. Tales textos podrían ser reflejo de la experiencia vivida de un cristiano en el mundo. A ellos pertenece la perícopa 1, 8; 2, 2 que atestigua un sano realismo cristiano. La confesión de "nuestros" pecados, es decir, cometidos después del bautismo, es necesaria, pero debe hacerse con confianza en el Dios fiel y justo, que nos perdona los pecados y nos purifica de toda iniquidad (v. 9). En una exhortación parenética (2, 1 s.) el autor expresa el deseo de que los destinatarios de la carta no pequen; "y si (todavía) alguno pecare, tenemos un abogado ("Paráclito") ante el Padre, Jesucristo, el justo" (2, 1). El expiador de todo el mundo (2, 2) que ahora está a la diestra del Padre, continúa intercediendo en favor de sus hermanos débiles y pecadores. Este pensamiento se encuentra también en Rom 8, 34 y en Hebr 7, 25. "Cuando nos condena nuestro corazón" (3, 20) debemos dirigirnos confiadamente a Dios, quien es "mayor que nuestro corazón". No se indica el motivo de esta angustia del corazón, pero se debe pensar, ante todo, en los pecados que el cristiano, en su debilidad, ha cometido. En el juicio debemos acercarnos a Dios con "sinceridad" o confianza. Ahora aún no estamos libres del temor ante el Juez divino; debemos expulsar el temor por el amor perfecto (4, 17 s.). Tampoco aquí se indica el motivo del temor. Pero parece que el origen del temor está en el pecado y la culpa. Hay un pasaje en el último capítulo que trata claramente del fracaso del cristiano. "Si uno viese a su hermano cometiendo un pecado (que) no (lleva) a la muerte, pedirá (por él) y Él (Dios) le dará vida (nueva)" (5, 16). El autor exhorta a orar fraternalmente solo en favor de aquellos que pecan "no de muerte". "Toda injusticia es pecado y hay pecados que no son para muerte" (5, 17)[31]. Con ello se quiere dar a entender una falta que no aleja al pecador completamente de Dios, pero que, sin embargo, debilita y hace peligrar en él la vida divina. La oración debe alcanzar que Dios le "dé vida" (¡sin artículo!), es decir, le aporte nuevas fuerzas, que le vinculen más estrechamente a Dios y le permitan superar su estado moral de debilidad. En contraposición a esto hay también "pecado para muerte" y expre-

[31] La Vulgata, como otros varios textos (33, 623, 1852 q syh sa Tert.), omite en este lugar la negación. Así resultaría una acentuación de la sentencia: existe de hecho (como ya se decía al final del versículo 16) "pecado para la muerte". Pero conforme a la crítica textual parece más exacto y más inteligible según el contexto: "pecado no para la muerte". El pensamiento retrocede al caso aquí presentado de un hermano que comete un "pecado no para la muerte" (V. 16 s.)

samente el autor excluye la oración del hermano en favor de tales pecadores (v. 16 c.).

Se ha discutido mucho sobre la interpretación que ha de darse a este lugar. Algunos exegetas piensan en un endurecimiento del pecador en su actitud de repulsa a Dios, que hace imposible la conversión. Sería el "pecado contra el Espíritu Santo" (vide Mc 3, 29 par.) o los llamados "pecados imperdonables". Pero el texto no dice esto, solamente excluye de la oración "el pecado para muerte". No pocos lo interpretan la apostasía, especialmente la conversión a los maestros de error, con los que el autor ha roto toda comunicación (vide 2, 19; 4, 3.6; también 2 Ioh 10 s.). Pero tampoco esta interpretación es segura, porque el autor apenas concede a estos apóstatas el título de hermanos. Por ello otros autores ven aquí una alusión a los delitos, designados posteriormente como "pecados capitales" (apostasía, homicidio, lascivia grave, idolatría) o los pecados del "camino de muerte" (Did 1-5). Pero todas estas interpretaciones no son sino conjeturas, que, por falta de indicaciones precisas, no pueden verificarse. El autor presupone que sus destinatarios saben a qué se refiere. Nosotros solo podemos decir que exige de ellos una conducta que "niegue la plena comunión de vida con Dios, Cristo y el hermano" [32].

La doctrina de San Juan respecto al ámbito de la "vida" y de la "muerte" deja sentir su influencia en la doctrina del pecado. En definitiva, solo existe la decisión de caminar en la "luz" o en las "tinieblas". Pero la consideración objetiva del comportamiento cristiano, tal como se realiza "en este mundo" (según el camino y el ejemplo de Cristo (vide 1 Ioh 2, 6; 3, 3; 4, 17 c), pero también con las deficiencias y fracasos humanos) conduce al convencimiento de que incluso los hijos de Dios pueden caer y, de hecho, caen en pecados leves y graves. ¡Cuando no se llega incluso a la total separación de Dios, a la pérdida de la vida divina y al "pecado para muerte"! Es cierto que la doctrina posterior del pecado se estructura sobre la distinción fundamental de "pecado mortal" y "pecado venial". Pero podríamos preguntarnos si estos límites, a menudo demasiado esquemáticamente trazados, corresponden a la intención del teólogo San Juan. Quien ha sentido su horror ante el alejamiento mortal de Dios ha de ser cauteloso ante una rápida

[32] J. HERKENRATH, *o. c.*, 135 s.

comprobación de "pecado mortal" en la vida de un cristiano que se esfuerza seriamente. El autor de la carta, que tal vez ha arrojado la luz más radiante sobre esta problemática, está convencido de que "los Mandamientos de Dios no son pesados, pues todo el que ha nacido de Dios, vence el mundo" (1 Ioh 5, 3 s.). Y este optimismo fundado en las fuerzas divinas, que se comunican a los cristianos fieles, debía dar ánimos a todos los que conocen y padecen las tentaciones del "mundo" y el poder del "malo". Esta carta que descubre, sin miramientos, la seriedad de nuestra situación salvífica, está también llena de esperanza de salvación y de confianza y señala constantemente, al cristiano que lucha, el camino del amor. "El perfecto amor arroja afuera el temor" (4, 18).

CAPÍTULO 3

SANTIAGO

§ 37. La «ley perfecta de la libertad»

A menudo se ha comparado al autor de la carta de Santiago con San Pablo. Y desde esta perspectiva se han juzgado sus ideas como un retorno a una piedad legalística, como un "moralismo" sin profundidad teológica, como una predicación casera (Lutero, "una carta de paja"). Pero la opinión de que este hombre representa un cristianismo que tiene derecho a existir junto al de San Pablo y que cumple cometidos saludables, se afirma cada vez con más insistencia incluso en el campo protestante [1].

Por lo que respecta a la ausencia casi completa de la cristología, lo cual, junto con otras consideraciones, indujo a no pocos estudiosos a la afirmación de que la epístola es solamente un escrito judaico reelaborado en sentido cristiano solo superficialmente [2], se debe observar que literariamente la carta de Santiago es un escrito parenético resultante de exhortaciones particulares yuxtapuestas a modo de eslabones de cadena y no pretende en modo alguno exponer elevadas ideas teológicas. Este género literario,

[1] M. DIBELIUS, *Der Brief des Jak.* (1921) 168; W. MICHAELIS, *Einl. in das N. T.* (1954) 282. ("El juicio de Lutero está motivado por la comparación con las epístolas de San Pablo y no es justo con la epístola."); F. HAUCK, *Die Briefe des Jak., Petrus, Judas und Joh.* (1947) 5 ("la epístola es un valioso complemento de la doctrina paulina de la justificación por la fe"); H. PREISKER en el comentario de Windisch (1951) 149 s.; H. RENDTORFF, *o. c.*, 46-50; J. JEREMÍAS, *o. c.*

[2] Opinión sostenida por A. MEYER, *o. c.*; también por WINDISCH en su comentario; sin embargo, es rechazada en la mayoría de las obras recientes.

muy apreciado ya en el Antiguo Testamento a partir de los Libros de los Proverbios y de la literatura sapiencial [3], podía ser empleado también perfectamente por un autor cristiano. Primitivos escritos cristianos, como la primera carta de Clemente, la carta de Bernabé y el Pastor de Hermas, presentan gran afinidad con la carta de Santiago.

Estaríamos mejor informados acerca del significado de esta carta si conociéramos las circunstancias de su origen: dónde fue escrita y quién era este Santiago "siervo de Dios y del Señor Jesucristo" a quien debemos representarnos en las "doce tribus de la dispersión" (1, 1). También habría que decidir si a causa de su buen estilo griego, debe admitirse que ha tenido influjos helenísticos o si, bajo esta vestidura lingüística, vive un pensamiento judeocristiano de carácter semítico. En todo caso su origen y su tono fundamentalmente cristianos se manifiestan no solo por las repetidas alusiones a las palabras de Jesús —el "buen nombre (de Jesucristo) que (¿en el bautismo?) fue invocado sobre vosotros" (2, 7)— por la espera de la parusía (5, 7) y por otras particularidades, sino también por la actitud fundamental del autor, que como lo veremos, no es en modo alguno judía [4]. Por lo demás una exacta localización de la carta de Santiago en el marco de la Iglesia primitiva es exactamente difícil porque en este caso los problemas históricos, literarios e histórico-religiosos y sus soluciones se condicionan mutuamente y solo disponemos de criterios internos, los cuales no nos dan una imagen precisa. No pudiendo abarcar toda la problemática [5], debemos limitarnos a una prudente exégesis positiva.

Una cuestión fundamental es la actitud de Santiago frente a la "ley".

La palabra "ley" aparece diez veces en la epístola [6]. Son dignos de tenerse en cuenta los pasajes en los cuales el autor

---

[3] Vide especialmente los "Testamentos de los doce patriarcas". A. MEYER ve en la epístola las líneas fundamentales del testamento del patriarca Jacob, intenta reconstruirlo a partir de la epístola.

[4] Se ha señalado también la semejanza entre la actitud ética de Santiago y la de Jesús. Sin embargo, la opinión de G. KITTEL, según la cual la carta de Santiago se acercaría en tiempo y contenido a la recopilación de las sentencias del Señor en el Sermón de la Montaña (ZNW 1942) ha encontrado gran oposición.

[5] Vide F. W. MAIER en LTHK V, 270 s.; J. BONSIRVEN, *o. c.*; M. MEINERTZ, *Einl. in das N. T.* (1950) 247 ss.; A. WIKENHAUSER, *Einl.* 338/49; J. BLINZLER, *o. c.*

[6] 1, 25; 2, 8.9.10.11.12; 4, 11.

añade atributos a la ley: "la ley perfecta de la libertad" (1, 25); la "ley regia" (2, 8); la "ley de la libertad" (2, 12). Puede presumirse que al menos estos pasajes deben ser entendidos según un significado unitario. Ahora bien, del contexto de 1, 25 resulta que la "ley perfecta de la libertad" está en relación estrecha con la "palabra sembrada" en el corazón de los cristianos "la cual puede salvar vuestras almas" (1, 21). A ello se vincula también la advertencia de que no se contenten solo con oír la palabra, sino que la practiquen (v. 23). De quien conoce la "ley perfecta de la libertad" exige que permanezca en ella y que no sea un oyente olvidadizo, sino un cumplidor verdadero (v. 25). La palabra de Dios "sembrada" en nosotros (vide también v. 18, "palabra de la verdad") no puede ser sino el mensaje salvífico cristiano. Esta palabra es por tanto también ley que nos obliga, "ley perfecta", unida con la libertad o prometedora de la libertad. Parecidos pensamientos se encuentran en la literatura helenística y judeo-helenística [7]. Recientemente se creyó incluso haber encontrado la misma expresión en los manuscritos del Mar Muerto, esto es, en los escritos de la "comunidad de la alianza de Dios" judía. Pero probablemente esto no es exacto (la confusión provenía de una falsa puntuación) [8]. Sea como fuere, no se puede dudar del hecho de que en nuestro pasaje el Evangelio, como tal, y precisamente en su aspecto moral obligatorio, es entendido como ley perfecta.

Tampoco debe limitarse la expresión "ley regia" (2, 8) al precepto especial del amor al prójimo. Más bien parece querer expresarse aquí el meollo de toda la legislación salvífica de la Nueva Alianza. El autor habla de ese amor —meollo de la nueva ley— para salir al paso del desprecio de los pobres y de la "acepción de personas". La razón presentada en los versículos 10-12 parece moverse toda ella en una mentalidad judía: Quien observe toda la ley, pero quebrante un solo precepto

---

[7] Vide los lugares en DIBELIUS, JK., 110/13; MEYER, *o. c.,* 153 ss.; WINDISCH, 12 s. El pasaje a menudo citado de Abotth VI, 2 ("Nadie es libre sino quien se ocupa del estudio de la Tora. Quien se entrega al estudio de la Tora, se eleva cada vez más alto") es un texto relativamente tardío (pertenece al suplemento de este escrito); vide MARTI-BEER, *Aboth,* 165.

[8] E. STAUFFER, *Das "Gesetz der Freiheit" in der Ordensregel von Jericho*: ThLZ 77 (1952) 527/32; en contra F. NÖTSCHER en Bibl. 34 (1953) 193 s. (La expresión en cuestión no sería "ley de libertad", sino "ley soterrada o grabada").

viene a ser culpable en todos los preceptos [9]. Pero en realidad esto sirve solamente para demostrar que la "ley regia" no admite ninguna excepción en el amor [10]. "Hablad así y obrad así (estad bien persuadidos de esto). Seréis juzgados un día por la ley de la libertad" (2, 12). La expresión "ley de la libertad" será, por tanto, como la "ley regia", una expresión quizá motivada por la mención a la realeza de Dios en el versículo 5 o por la referencia a Dios como legislador real. En todo caso pone de relieve la elevada dignidad y la importancia de la ley.

También el desarrollo del pensamiento en 4, 11 s. está sostenido por la antigua concepción de la ley. La ley es algo sagrado. No es lícito considerarla como mala o condenarla. Concretamente dice el autor que no se debe denigrar ni juzgar al prójimo, porque con ello se peca contra la ley (que prohíbe esto). Ciertamente esta mentalidad cabe perfectamente en el ámbito del judaísmo, pero parece imponerse la impresión de que el autor se atiene primordialmente a la enseñanza de Jesús (Mt 7, 11). Lo mismo debe decirse de la frase precedente: "Humillaos delante del Señor y Él os ensalzará" (v. 10). Hay en ella una reminiscencia clara de Lc 14, 11. Parece, por tanto, que se echa mano de la antigua concepción de la ley (¿para sus lectores enraizados todavía en el pensamiento judaico?), solamente como forma expositiva: la verdadera ley, contra la cual no se puede pecar, es la palabra de Jesús.

De todo esto se pueden sacar las siguientes conclusiones:

1. Santiago considera el mensaje de salvación, en sus deberes y obligaciones morales, como algo nuevo y como la ley perfecta. La expresión "nuevo" no aparece, es verdad, en ninguna parte, pero es inverosímil que Santiago se refiera a la ley antigua. Los atributos: "ley perfecta", "ley de la libertad" que Santiago aplica a la ley indican que se trata de una ley *singular* (distinta de la antigua ley judía). Más aún, parece que la coloca por encima

[9] Vide los lugares paralelos en BILLERBECK, III, 755.

[10] Puesto que en este lugar el mandamiento del amor es presentado como un precepto particular —junto a otros— (DIBELIUS, WINDISCH, A. MEYER, *o. c.*, 150), no parece cierto que la "acepción de personas" sea considerada como un quebrantamiento del precepto del amor. Vide W. GUTBROD en ThWB IV, 1074.

de la antigua ley imperfecta [11], aunque tampoco condena a esta última ni la elimina totalmente; más bien la cita y hace uso de ella en muchas prescripciones (2, 8, 11). Llama la atención en este punto que el autor se refiera siempre solamente a preceptos morales, y nunca a prescripciones rituales. Se puede pensar por tanto que estas han debido perder toda importancia para él [12].

2. Santiago no fundamenta en ninguna parte la "perfección" de esta nueva ley. Pero, conforme a su modo de expresarse, el atributo "perfecta" quiere significar ante todo que la ley en sí es sin falta y buena desde todos los puntos de vista (vide 1, 4). En cuanto al contenido, su excelencia, su dignidad regia, según 2, 8 (vide 12) depende de la exigencia del amor que ella incluye. Por encima de las exhortaciones particulares, considera Santiago que la ley culmina en el amor [13].

3. Tal ley es para el hombre que ama a Dios y busca la vida eterna (vide 1, 12; 2, 5) una "ley de libertad". Por su misma naturaleza es liberadora y capaz de conducir al hombre hacia la libertad verdadera. Sin embargo, el hombre será juzgado también según la "ley de la libertad" (2, 13). La "ley de la libertad" está en relación estrecha con la *sabiduría.* La sabiduría es para Santiago un alto ideal (vide 1, 5; 3, 13.15.17). El autor se refiere a la sabiduría verdadera, la que "viene de arriba" y a la que el autor exalta con palabras elocuentes (3, 17), en contraposición a la sabiduría terrena "psíquica", demoníaca [14]. Según Santiago allí donde reina la sabiduría verdadera, que proviene de Dios, se realiza la ley de la libertad. Esta es una idea que evoca a Mt 11, 28-30.

4. La concepción que Santiago tiene de la ley se aproxima a la frase de Jesús en el Sermón de la Montaña: "No penséis que he

---

[11] Vide GUTBROD, *ibídem* 1073, 29 ss.; M. GOGUEL, *L'église primitive,* 525.

[12] Vide en contra, 1, 27. WINDISCH ve en ello un argumento fundamental contra la opinión que considera al "Hermano del Señor", Santiago, como autor de la epístola (*o. c.,* 12 s.); KITTEL y WIKENHAUSER (*Einl.* 347), por el contrario, no conceden a ello demasiada importancia. Aun cuando el judaísmo no hablara siempre de las prescripciones rituales, sigue siendo extraña en Santiago la carencia de toda alusión.

[13] No es admitido por A. MEYER, *o. c.,* 150; respecto a la exégesis de Iac 2, 8 ss., vide arriba nota 10.

[14] El pasaje es un argumento capital para aquellos que quieren ver en Santiago una tendencia antignóstica (SCHAMMBERGER, *o. c.,* 33 s.; H. J. SCHOEPS, *Judenchristentum,* 343 ss.). El problema aquí planteado es complicado.

venido a abrogar la ley y los profetas; no he venido a abrogarla sino a consumarla" (Mt 5, 17). La concepción de Santiago aparece como una explicación de estas palabras: Jesús ha dado efectivamente una ley nueva, perfecta, que garantiza y da la libertad pero que también ha de ser rigurosamente observada (vide Mt 5, 19; Iac 1, 25; 2, 14 ss.). Las prescripciones rituales culturales y purificatorias son tácitamente dejadas de lado. La mejor descripción de esta concepción se encuentra tal vez en la carta de Bernabé: "la nueva ley" de nuestro Señor Jesucristo no es una ley con yugo de coacción (2, 6). También el Pastor de Hermas se expresa de un modo semejante. Después de que Él (el Hijo de Dios) hubo purificado al pueblo de sus pecados, le mostró el sendero de la vida, dándole la ley que Él había recibido de su Padre (Sim v. 5, 3). Ireneo habla de igual modo de la "lex libertatis" [15]. Esta "nueva ley de Cristo" no debe en modo alguno anquilosar el mensaje de la salvación o desembocar en una nueva justificación por las obras. Debe conducir a un cristianismo operante y alegre, siempre que este se realice en el amor y en la libertad de los hijos de Dios. Así por lo menos lo ha entendido y anunciado Santiago.

§ 38. La fe operante en obras

Tanto como la "ley de la libertad" le preocupan a Santiago las "obras" Quien ha leído a San Pablo está incluso tentado a pensar que existe aquí una oposición a la doctrina del Apóstol, quien atacó con ahínco y apasionadamente la idea judía de la justificación por las "obras de la ley". La frase de Santiago 2, 24: "Ved, pues, cómo por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre" suena como la antítesis del mensaje paulino: "el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo" (Gal 2, 16; vide Rom 3, 28). Sin embargo, San Pablo y Santiago no están en contradicción. Vimos en el párrafo precedente cómo Santiago no considera la ley mosaica como norma del obrar. Ahora podemos establecer con más precisión cómo tampoco intenta volver al antiguo camino de salvación de la justificación por las obras. Las "obras" que Santiago exige son aquellas que el cristiano debe llevar a cabo después de la justificación ya conseguida, por tanto, después de la recepción de la misericordia y de la gracia de Dios. "De su propia voluntad Dios nos engendró

---

[15] *Ad. Haer.* IV, 56 (Harvey II, 272); vide también H. WINDISCH (Erg, Bd. III zum Handbuch z. N.T., 1920); V. HASLER, *Gesetz u Ev.*, 29 ss.; 52 s.

por la palabra de la verdad, para que seamos como primicias de sus criaturas" (1, 18). También para Santiago la gracia de Dios señala el comienzo de la vida cristiana. Es significativo que Santiago no hable nunca (como San Pablo) de las *obras de la ley*. Para él las "obras" no ocupan el lugar de la fe; son solamente el complemento necesario de la fe. Su pensamiento aparece completamente claro cuando presenta el caso de Abraham: "Ved cómo la fe cooperaba con sus obras y cómo por las obras se hizo perfecta la fe" (2, 22). Santiago inculca a los cristianos moralmente débiles aunque creyentes: "¡No debéis ser oyentes olvidadizos, sino cumplidores verdaderos! (1, 25); quien quiere ser sabio y prudente entre vosotros, debe mostrar sus obras en una conducta buena (3, 13); la fe sin obras es muerta" (2.17.26). Por tanto, Santiago quiere decir: a la fe viva pertenece también una vida conforme a la fe. También San Pablo ha dicho esto mismo a su manera. El Apóstol de los gentiles desea una fe, operante en el amor (Gal 5, 6); el cristiano que es conducido por el Espíritu de Dios, debe "mortificar las obras del cuerpo" para llegar a la vida (Rom 8, 13). Santiago tiene solamente otra orientación teológica de pensamiento, pero no está en oposición con San Pablo.

¿Pero por qué llega Santiago a estas incisivas formulaciones en 2, 14-26? Se ha afirmado a menudo, basándose en este pasaje, que Santiago intenta combatir una falsa opinión teológica según la cual la fe sola, sin las obras, basta para la justificación (vide v. 14, 20, 24). Esta concepción errónea no era, es verdad, la de San Pablo, pero pudo ser defendida por personas que erróneamente apelaban a San Pablo. Según esto Santiago combatiría contra un "paulismo" degenerado. Esta interpretación entraña, sin embargo, aporías casi insolubles. ¿No atacaría así Santiago indirectamente también a San Pablo, al menos en sus formulaciones equívocas? ¿Por qué no explicar a estos falsos secuaces de San Pablo la verdadera doctrina del Apóstol? ¿No conoció la doctrina auténtica de San Pablo o incluso no la entendió? Estas preguntas ejercen un efecto retroactivo acerca del problema del autor y de la fecha del escrito. G. Kittel, por ejemplo, por la total desatención de las afirmaciones paulinas de la carta a los romanos y a los gálatas, concluye que solamente es posible situar la epístola en una época muy arcaica (anterior al Concilio de Jerusalén), cuando la doctrina de Pablo *aún no era conocida* exactamente, o en una fecha bastante tardía (alrededor de la mitad del siglo II) cuando *no* se

comprendía *ya* la problemática de San Pablo, ni se tomaba ya la molestia de valorar con exactitud su pensamiento. Kittel se decide por la primera época [16]. Se le oponen no pocos investigadores, los cuales por razón del cuadro de conjunto que presenta Santiago, y de otras observaciones particulares, quisieron colocar la carta más bien en la segunda mitad del siglo I [17].

Tal vez el pasaje indicado no contiene una polémica contra un San Pablo mal entendido y mal interpretado. No habla contra una doctrina, sino contra una conducta de vida cristiana degenerada [18]. Si las personas atacadas por Santiago apelan a la fe (v. 14, 18) —a la fe monoteística (v. 19) y no a la fe en Cristo— ello es debido solamente a que, al intimarles Santiago a mostrar sus obras, se han puesto a la defensiva. Santiago desenmascara su actitud como fe muerta, exigiendo para una fe viva la aportación de obras. "El mismo Santiago ha creado la figura del adversario o por lo menos ha sabido expresar su inoperante indolencia. El adversario es denominado (2, 20) un hombre vano y no puede ser por tanto San Pablo o un discípulo de él. Pero evidentemente Santiago no habla para este adversario ficticio ni tampoco simplemente para los cristianos negligentes, sino ante todo para sus lectores" [19]. El ejemplo de Abraham lo aduce Santiago en su sentido tradicional. En cambio, en Rom 4 y en Gal 3, San Pablo lo ha utilizado en un sentido conscientemente antijudío y al servicio de la exposición de su propio pensamiento.

Otro problema distinto es cómo se pueden acoplar Santiago y San Pablo. A. Meyer explica sus coincidencias (ideas análogas y demostraciones semejantes en parte) y sus divergencias (diverso contenido de ideas y otra interpretación de la Escri-

[16] ZNW 41 (1942) 96 s.; vide también su último trabajo en ZNW 43 (1950/51). Se adhieren a él en la cuestión de una fecha temprana, entre otros, W. MICHAELIS, *Einl.* 279 ss.; M. MEINERTZ, *Einl.* 252 ss.

[17] Vide la crítica de K. ALAND, *Der Herrnhbruder Jakobus und der Jak-Br.*; ThLZ 69 (1944) 97 ss.; FEINE-ALAND, *Theol.*, 390/96; vide también los comentarios de DIBELIUS, HAUCK, WINDISCH, J. CHAINE, F. W. MAIER, J. BONSIRVEN; los protestantes FEINE-BEHM, *Einl.* 232 ss., sostienen una fecha media, alrededor del año 60 (antes de la muerte en Jerusalén del "hermano del Señor"); vide J. BLINZLER, *o. c.*, 862: "Sin embargo la fuerte acentuación de las obras que parece presuponer en la conducta cristiana manifestaciones de lasitud, se comprende mejor en el tiempo apostólico posterior". Pero este autor considera imposible una redacción en el siglo II.

[18] Así opina TH. ZAHN, y especialmente A. MEYER *o. c.*, 91 ss.; 123/41; 86, 108.

[19] A. MEYER, *o. c.*, 94.

tura) partiendo de su formación común en la escuela judía [20]. El gran enigma sigue siendo la época de composición de la carta de Santiago, en la que exposiciones tan diversas podían coexistir en el ámbito cristiano, sin dependencia recíproca y con una extraña incomprensión recíproca. Para resolverlo es necesario considerar toda la epístola en todas sus cuestiones y no solamente nuestro pasaje (2, 14-26).

Su parentesco con escritos como la Didaché, la primera carta de Clemente, Bernabé y el Pastor de Hermas, hace pensar más bien en las postrimerías del primer siglo. "No hay que rechazar la posibilidad de que la carta de Santiago proceda de un judeo-cristiano posterior (de formación helenista) que espiritualmente se sabía emparentado con el hermano mayor del Señor" [21].

La fórmula tan usual en Santiago de "fe y obras" debe ser apreciada en todo su valor, aunque en comparación con las formulaciones de San Pablo pueda parecer un tanto árida e infecunda. Se comprende su verdadero significado cuando se la ve dirigida contra un cristianismo que se ha enfriado en el amor y se limita a la fe y la piedad (1, 27). En Santiago eleva la voz un cristianismo que ha entendido y conservado las palabras del Señor: "No todo el que dice: ¡Señor, Señor! entrará en el reino de los cielos, sino (solamente) el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos" (Mt 7, 21). Santiago ha comprendido que para Jesús son decisivas las "exigencias graves de la ley" (Mt 23, 13), es decir, el amor y la misericordia. La piedad pura e inmaculada ante Dios Padre no consiste en la locuacidad, sino en el cuidado asiduo de las viudas y de los huérfanos (1, 26 s.). El amor verdadero no consiste en hueras palabras dirigidas a aquellos que carecen de alimento y de vestido, sino en la prestación de los medios de subsistencia (2, 15). "Pues el que sabe hacer el bien y no lo hace, se le imputa eso a pecado" (4, 17).

Se comprende que un predicar de este género no renuncia al *motivo del juicio*. "El juicio será sin misericordia para aquellos que no han usado de misericordia" (2, 13). Santiago exige un modo de hablar sencillo, claro y sin juramento "para que no incurráis

---

[20] *O. c.*, 102; 107.

[21] J. BLINZLER, *o. c.*; vide también M. H. SHEPHERD Jr., *The Epistle of James and the Gospel of Matthew*: JBL 75 (1956) 40-51. (Santiago empleaba solo el Evangelio de San Mateo; la carta procede de Siria, finales del siglo primero.)

en el juicio" (5, 12). A los ricos de corazón duro les dirige las terribles palabras: "Habéis atesorado para los últimos días". "El jornal de los obreros que han segado vuestros campos (el jornal) defraudado por vosotros, clama (al cielo) y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. Habéis vivido en delicias sobre la tierra, entregados a los placeres y habéis engordado vuestros corazones para el día de la matanza" (5, 4-5). También a los hermanos que murmuran unos de otros les recuerda: "¡Mirad que el Juez está a las puertas!" (5, 9). No se trata por tanto del motivo general judaico de la recompensa, sino del pensamiento cristiano de la parusía del Señor. Por lo demás este acontecimiento final no tanto debe inspirar temor, cuanto alentar a los cristianos: Santiago espera que la parusía vendrá en un futuro próximo; sin caer, no obstante, en una fiebre apocalíptica. "Aguardad también vosotros con paciencia, fortaleced vuestros corazones, porque la venida del Señor está cercana" (5, 8).

Santiago no predica un cristianismo cómodo. Esta predicación varonil y sobria será saludable y necesaria en tanto que los cristianos no hallen el camino que conduce del conocimiento a la acción, de la fe al amor, de la piedad a su acrisolamiento moral.

§ 39. Exhortaciones sobrias y valientes

El estilo peculiar de Santiago se manifiesta claramente en su exhortación al dominio de la lengua (3, 1-12). Ya el Siracide hace uso de términos fuertes y de imágenes plásticas del gusto del pueblo: "El latigazo hace cardenales; el golpe de la lengua quebranta huesos" (Sir 28, 17). Santiago compara la lengua con el fuego que puede incendiar un gran bosque (3, 5 s.). Quien domina la lengua, ese miembro pequeño, tiene poder sobre todo el cuerpo, así como poniendo freno en la boca de los caballos gobernamos todo su cuerpo o como dirigimos una gran nave mediante el timón (v. 3 s). Sobria y realísticamente Santiago ve que la lengua sirve frecuentemente para el mal. Contamina todo el cuerpo e inflama la "rueda de la existencia" [22], por estar ella misma infla-

[22] Esta expresión es empleada aquí sin un significado especial para designar el curso de la vida. Sin embargo la expresión es importante y significativa desde el punto de vista de la historia de la religión, aunque por sí misma no permite situar la epístola en un ámbito determinado histórico-religioso. G. KITTEL ha demostrado que esta expresión (originariamente órfica) se había introducido en la tradición rabínica. Vide *Probleme des Spätjudentums,* 141/68. Esta expresión, muy conocida, no ofrece ningún punto

mada por el fuego del infierno (v. 6). Podemos domar bestias salvajes, "pero nadie es capaz de domar la lengua, difícilmente refrenable y cargada de mortífero veneno" (v. 8). Pero el predicador moral no debe recargar demasiado las tintas, para no desalentar la buena voluntad. Con la lengua bendecimos al Señor y al Padre y maldecimos a los hombres, hechos a imagen de Dios. Esto no debe suceder. Siguen más ejemplos: el de la fuente que no hace brotar al mismo tiempo agua dulce y amarga, el de la higuera que no puede producir aceitunas, el de la vid que no puede dar higos —tal vez una reminiscencia de las palabras del Señor (Mt 7, 16) [23]— y el del agua salada que no se puede hacer dulce (v. 9-12). Sin entrar en el difícil problema de buscar cuáles sean los paralelos próximos a estas palabras y expresiones [24] podemos afirmar que tenemos aquí expresiones de la sabiduría popular, orientadas a la vida, sorprendentes por su fresca vivacidad y aptas para inculcar unas ideas con sencillez y fuerza, sin recurrir a profundos motivos religiosos, buscando ante todo la eficacia moral. Todo queda referido a la situación real de la comunidad cristiana. Al comienzo del pasaje se encuentra la advertencia: "Hermanos míos, no queráis muchos haceros maestros, sabed en efecto que seremos juzgados más severamente" (3, 1).

Este modo de "moralizar" es igualmente posible en boca de un judío o de un pagano. El autor cristiano se ha acomodado al estilo de la predicación moral común de su tiempo y adoptado imágenes conocidas sin esforzarse mucho por profundizar estos motivos en sentido cristiano. ¿Puede tener un puesto en la catequesis cristiana tal género de predicación moral? Quien aplicase módulos paulinos, lo negaría; pero quien considere las "obras" en el sentido de Santiago, lo encontrará consecuente. Si se juzgase solamente por este pasaje, la imagen ideal trazada por Santiago no poseería ningún rasgo específico cristiano. Para Santiago "un hombre perfecto" es aquel que en contra de la propensión general a

---

de apoyo seguro para clasificar a Santiago desde un punto de vista histórico. Bibliografía en WINDISCH-PREISKER, Kath. Br. 23; 147 s.; BAUER, *Wörterbuch*, 1638.

[23] Sin embargo no existe aquí paralelismo estricto, ni en la forma ni en el contenido. El sentido de la frase en Santiago es: todo árbol puede dar solamente una clase de frutos, aquella que le es propia, no dos distintas.

[24] WINDISCH (comentario a este lugar) sospecha aquí un influjo de la tradición estoica; sin embargo debe decirse que tales ejemplos son también usuales en la tradición judía. A. MEYER, *o. c.*, 260 s., sospecha en las sentencias sobre la lengua una parénesis que se refiere a Gen 49, 21: Neftalí es una cierva dejada suelta (poco probable).

los pecados de la lengua, es intachable en ello (3, 2). San Pablo exige más y presenta motivaciones más profundas: "Sed diligentes sin flojedad, fervorosos de espíritu, como quienes sirven al Señor. Vivid alegres con la esperanza, pacientes en la tribulación, perseverantes en la oración..." (Rom 12, 11 s.). Pero hay que tener en cuenta que Santiago presenta solamente algunos consejos particulares, cuya puesta en práctica recomienda encarecidamente.

Las dos secciones siguientes a este pasaje demuestran que nuestro autor tiene en reserva también motivos más profundos, aunque sin renunciar tampoco a su vigoroso lenguaje. En 3, 13-18, donde contrapone la sabiduría que viene de lo alto a la falsa sabiduría terrena, hace notar que las raíces del desorden y de las malas acciones se encuentran en la interioridad del hombre, en la envidia amarga y en el espíritu de discordia. En 4, 1-12 flagela "las guerras y contiendas" en las comunidades, y ve la causa de estas en "las pasiones que luchan en vuestros miembros". Aunque esta idea pudiera ser un lugar común de la filosofía de aquel tiempo [25], atestigua la visión religiosa del autor. También la oración resulta ineficaz cuando se abusa de ella para fines egoístas (v. 3). Luego increpa a sus lectores: "Adúlteros, ¿no sabéis que la amistad del mundo es enemiga de Dios?" (v. 4). Inequívocamente emplea la vieja imagen de la fornicación de Israel (Os 1-2; Ez 16; 23) para echar en cara a sus comunidades la infidelidad para con Dios. Hemos aludido ya repetidas veces al tema del menosprecio del "mundo" en el judaísmo tardío y en el cristianismo primitivo [26]. Cuando Santiago presenta ante los ojos de sus lectores la peligrosidad y la corrupción del mundo, los engaños de Satanás y el juicio de Dios, exhortándoles a la purificación de las manos y a la santificación de los corazones, se refiere, a su modo, a la predicación de la penitencia, que también se encuentra en el mensaje de salvación de Jesús.

Es difícil decir en qué medida refleja Santiago la situación real de las comunidades [27]. Sin embargo, una cosa le preocupa particularmente: la relación entre *el rico y el pobre*. El caso, descrito gráficamente, del rico que al entrar en la asamblea religiosa recibe un puesto honroso, mientras el pobre debía quedarse en pie o sentarse en el suelo (2, 2 s.), no es forzosamente algo que

---

[25] Vide los lugares en DIBELIUS y WINDISCH (comentario a este pasaje). A. MEYER, *o. c.*, 106, supone la existencia de una escuela judeo-helenista, que uniría ideas judías y griegas.

[26] Vide §§ 22, 4; 27; 32.

[27] Vide DIBELIUS, *Jak.*, 45 s.

estaba a la orden del día y tal vez tampoco ocurrió nunca. Santiago apunta más bien a un peligro que considera muy grave: que los ricos adquieran influencia y dañen el espíritu fraterno. Los destinatarios de la carta eran ante todo gentes sencillas, humildes, pobres, lo mismo que en la comunidad de Corinto (1 Cor 1, 26 ss.). La única diferencia parece ser que en Santiago se presupone no un ambiente ciudadano, sino rural (vide 5, 4.7). "¿No son los ricos quienes os oprimen y os arrastran ante los tribunales?" (2, 6). Es totalmente realista la observación de que estas pobres gentes oprimidas se muestren al mismo tiempo complacientes y serviles, y consideran como una honra la visita de alguno de estos distinguidos explotadores. Aquí interviene Santiago no ya para flagelar el orgullo de clases, sino para recordar a la conciencia cristiana la consideración y la estima que merece el hermano pobre, el cual a los ojos de Dios vale tanto como un rico o un personaje relevante. Y más de una página de la historia de la Iglesia demuestra cuánta razón tiene para ser escuchado al ponernos en guardia contra el poder del dinero y de la fuerza incluso en el seno de la Iglesia.

En la cuestión de la pobreza Santiago va todavía más lejos. Ensalza la dignidad de aquellos que a los ojos del mundo son pobres, pero a los cuales "Dios ha escogido para enriquecerlos en la fe y hacerlos herederos del reino, que tiene prometido a los que le aman" (2, 5). Más aún, la pobreza, como tal, recibe un valor religioso: "Glóriese el hermano pobre en su exaltación, el rico en su humillación, porque como la flor del heno pasará" (1, 9 s.). Resuenan aquí motivos y consideraciones religiosas acerca de la pobreza y los pobres que tienen una larga historia en el judaísmo: los pobres son oprimidos y sufren necesidad, pero ponen toda su esperanza en Dios. Ellos son los piadosos, en cambio los ricos son los impíos. Por ello los pobres son también los herederos del reino de Dios, mientras que sobre los ricos malvados caerá el juicio y el castigo de Dios [28].

Los círculos de estos pobres económicamente y débiles socialmente han cambiado a menudo. Así los fariseos que en cierto tiempo pertenecían a esos círculos (vide Ps 5, 2.13 ss.; 10, 7; 15, 2; 16, 13 s.), según el testimonio de los evangelistas habían llegado a ser, por lo menos en parte, ricos y poderosos. Tam-

[28] Vide Ps 37, 16 ss.; 86, 1 ss.; 109, 31; 113, 6 ss.; 132, 15; 15, 16 s.; 23, 4 s.; Sir 11, 14 ss.; 20, 21. Respecto a los ricos impíos, vide 1 Hen 94, 6 ss.; 95, 4 ss.; 96, 4 ss.; 97, 7 ss.; vide también la bibliografía del párrafo 13.

bién Jesús ha anunciado el mensaje de la salvación a los "pobres" (Lc 4, 18; Mt 11, 5) y les ha prometido su "salvación" mesiánica (Mt 5, 3). Aunque a Jesús interesa, ante todo, la actitud religiosa interior, reciben de él los ricos un duro juicio (vide § 13). El ideal de la pobreza continuaba vivo en la comunidad primitiva de Jerusalén (vide § 23) y San Lucas, el historiador de la vida religiosa de estos "pobres", está fuertemente penetrado por él. Junto a San Lucas, Santiago es el representante más radical de este ideal. Todo nos induce a considerar al cristianismo judío como el ambiente en el que se practicaba este piadoso ideal de pobreza. Sin embargo, no parece posible fijar exactamente, partiendo de este dato, los destinatarios de la carta de Santiago ni determinar el tiempo de su redacción, ya que la idea de la pobreza ha ejercido su influjo durante mucho tiempo (vide el ebionitismo).

Santiago se aíra duramente contra los ricos: "vosotros, los ricos, llorad a gritos sobre las miserias que os amenazan. Vuestra riqueza está podrida; vuestros vestidos, consumidos por la polilla" (5, 1 ss.). Pero se trata de una ira contra los defraudadores injustos y los opresores sin conciencia (5, 4 s.), a quienes él y sus lectores conocen. Sus palabras, lo mismo que las de Jesús y las de los profetas, no se pueden entender como un manifiesto social o una proclama de insurrección de los desheredados. Santiago anuncia el juicio sobre toda la humanidad, el cual será particularmente duro contra los adeptos de mammona. Por lo demás amonesta también no sólo a los ricos y hacendados, sino también a los comerciantes, contra los ambiciosos esfuerzos por lograr ganancias (4, 13-17). En todo estado y en toda situación pone en guardia al cristiano contra el espíritu del mundo y la sed de los placeres.

Así tras de toda su predicación moral se percibe la preocupación religiosa de Santiago. Los cristianos deben servir a Dios con piedad pura y sencilla y esperar la venida de su Señor. No casualmente se encuentran al comienzo y al fin de este escrito sapiencial indicaciones estrictamente religiosas. También estas son sobrias y están orientadas a satisfacer las exigencias de los fieles en medio de este mundo que inclina y empuja hacia el mal. Pero este "siervo de Dios" considera las tentaciones y las tribulaciones como saludables, cuando son sufridas con sabiduría y perseverancia, con la mirada puesta en la corona victoriosa de la vida eterna (1, 2-12). También exhorta repetidamente a la oración, que debe

hacerse con fe y confianza (1, 5 s.). En la tribulación se demuestra la fuerza de la oración, pero también en la felicidad se debe alabar a Dios (5, 13). La oración de la fe, pronunciada por los más ancianos de la comunidad, "salvará al enfermo, es decir, obtendrá para él la salud [29], pues la oración de un justo puede mucho" (5, 15). Esta piedad no conoce ciertamente la configuración paulina en Cristo o la unión en Cristo y con Dios de San Juan, pero puede también apoyarse en frases de Jesús, como en aquellas acerca de la fe, libre de dudas, que transporta las montañas (Mc 11, 23) o en aquellas otras acerca de la súplica confiada como las peticiones de los niños (Mt 7-7-12) o sobre la oración perseverante (Lc 18-7). Y el corazón limpio y humilde, a que se refiere Santiago, puede ser un eco de los "pequeños" y "sencillos", a quienes Jesús había prometido el Reino de Dios (Mt 11, 25; 18, 6.10.14).

[29] Vide F. MUSSNER, art. *Krankensalbung*: LThK 585 s.

CAPÍTULO 4

OTROS TESTIMONIOS DE LA PREDICACION CRISTIANA PRIMITIVA

§ 40. La primera carta de San Pedro

Quien lee la primera epístola de San Pedro a continuación de la de Santiago, con la cual la carta del pastor de Roma (1 Pet 5, 13) tiene algunos puntos de contacto [1], se encuentra en un clima de fe mucho más ardiente. Después de las vigorosas exhortaciones morales de Santiago, que por así decirlo, descansan en sí mismas, el lector oye un discurso elevadamente inspirado (1, 3-12) que, sin embargo, prontamente (desde 1, 13) se centra asimismo en exhortaciones religioso-morales. En comparación con la carta de Santiago, la primera epístola de San Pedro presenta una mayor profundidad teológica. Está empapada de teología paulina, pero también impregnada de ideas comunes a toda la Iglesia primitiva y enriquecida con detalles originales exclusivos. Podríamos precisar bastante más acerca de este escrito, compuesto bajo los auspicios del Príncipe de los Apóstoles, si conociésemos con más exactitud las circunstancias de su origen [2]. Pero solo podemos recurrir a consideraciones internas. Nosotros podemos aquí re-

---

[1] Vide E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter* (1947) 384 ss. Este autor atribuye estas relaciones a un núcleo fundamental y común de la tradición cristiana (vide también 18-23); en contra de esto parece estar la dependencia directa de 1 Pet de Santiago. Vide A. MAYER, *Das Rätsel des Jak*, 72-82; MEINERTZ, *Einl.*, 255 y nota 5.

[2] Vide las obras de introducción al N. T. de FEINE-BEHM, MICHAELIS, MEINERTZ, K. TH. SCHÄFER, WINKENHAUSER, todos los cuales coinciden en ver a San Pedro en el origen y redacción de esta epístola (a través de Silvano) antes del comienzo de la persecución de Nerón.

nunciar a las diversas hipótesis, recogiendo, sin embargo, algunos puntos de la discusión fecundos por nuestro intento.

Aunque no está justificada la afirmación de que la parte central 1, 3; 4, 11 esté constituida por un discurso bautismal [3] o que refleje una celebración bautismal [4], se puede pensar, sin embargo, que estas afirmaciones representan el tipo general de las exhortaciones dirigidas a los neófitos en la Iglesia primitiva. El cristiano, comparado con un niño recién nacido (2, 2), ha sido "engendrado de nuevo no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios" (1, 23), y su alma está "santificada mediante la obediencia a la verdad" (1, 22). A los cristianos se aplican los títulos honoríficos del antiguo pueblo de Dios: "Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable" (2, 9 s.). Un poco antes se evoca la imagen del edificio santo (templo), cuya piedra más preciosa es el mismo Cristo, al cual se acoplan los creyentes como piedras vivas y en el cual —nótese el cambio de la imagen— ofician como sacerdocio santo, para ofrecer "sacrificios espirituales". Esta predicación de la buena nueva y de la salvación desemboca en la parénesis. Como hijos obedientes, los cristianos no deben configurarse según las concupiscencias de que primero estaban colmados en su ignorancia, sino conforme a la voluntad de Dios, ser santos como Él es santo (1, 14 ss.). Como meta próxima y fundamental de la santificación del cristiano la carta menciona un sincero amor fraterno. De todo corazón y con perseverancia deben amarse entrañablemente unos a otros (1, 22) y despojarse de toda maldad, de todo engaño, de hipocresías, envidias y maledicencias (2, 1). La alta dignidad de pueblo de Dios obliga al cristiano a abstenerse de "los apetitos carnales que militan contra el espíritu" (2, 11). Siguen después diversas exhortaciones particulares en la forma de catálogo de deberes domésticos (vide § 26) (2, 13; 3, 7), una breve enumeración de virtudes específicamente "cristianas": concordia, compasión, amor fraterno, misericordia, humildad (3, 8), y como coronación, la exhortación a bendecir en vez de injuriar y a devolver bien por mal (3, 9). Estas exhortaciones no son nuevas; incluso la formu-

---

[3] A partir de R. PERDELWITZ (vide bibliografía) se ha defendido la teoría de la alocución bautismal; en contra, entre otros, FEINE-BEHM, *Einl.* 247; K. H. SCHELKLE, *o. c.*, 4 s.

[4] Así opina H. PREISKER en el suplemento a WINDISCH, *Kath. Br.* (1951) 156/61; de modo parecido opina F. L. CROSS, *1 Peter - A Paschal Liturgy* (1954); vide también M. E. BOISMARD, *o. c.*

lación de los motivos es nueva solo en parte. Sin embargo, es característica y original la conexión viva que se establece entre la alegría bautismal y las palabras de aliento —un desarrollo y aplicación de los pensamientos de San Pablo.

La carta 1 de San Pedro vive de la *esperanza.* En ella aparece más acusadamente que en ningún otro escrito neotestamentario la fuerza de los impulsos morales que de ella brotan. Uno de los más bellos monumentos de la esperanza cristiana es la gran eulogía inicial 1, 2-12. Se alaba a Dios, el cual nos ha regenerado según su gran misericordia en una esperanza viva por medio de la resurrección de Jesucristo, para que recibamos "la herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible" que nos está reservada en el cielo. Como en San Pablo, todo queda enmarcado en la historia de la salvación. La salvación se manifestará en su plenitud en el tiempo último (v. 5; vide Col 3, 1-4; Eph 2, 7; Phil 3, 20). El tiempo presente está todavía lleno de angustia y tribulaciones y debe servir para acrisolar nuestra fe hasta la "revelación de Jesucristo", es decir, la parusía (v. 7). La hermosa idea, repetida a menudo, de que nosotros en medio de este mundo no somos más que "huéspedes y peregrinos" (1, 77; 2, 11 s.; vide 1, 1), una idea que nos refiere a Phil 3, 20, parece que puede aplicarse también al tiempo de vida de cada uno (compara 1, 17 con 4, 2), de suerte que para San Pedro, como para San Pablo en sus últimas epístolas, la cuestión de si el cristiano alcanza la salvación personalmente en su muerte o juntamente con la Iglesia al fin de este mundo pasa a segundo término. La conclusión moral de abstenerse de los apetitos carnales (2, 11), y de ser sobrios (1, 13; 4, 7; 5, 3) y vigilantes frente a las insidias del demonio (5, 8), atestigua la general actitud de reserva del cristianismo primitivo frente al "mundo".

Este último pensamiento queda agudizado en 1 Pet por la mención de los diversos *sufrimientos,* a los cuales están expuestos los cristianos. En el caso de los destinatarios de la epístola parece tratarse, ante todo, de las calumnias, sospechas maliciosas e insidias que estos cristianos del Asia Menor debían sufrir de parte de sus conciudadanos paganos (2, 12; 3, 13.16). Estos habían tomado a mal que los convertidos no continuasen su vida disoluta y amoral. Les choca su conducta y les insultan porque ya "no les acompañan en su liviandad" (4, 4). Esta conducta de los cristianos, su supuesto "odio contra el género humano", es una de las acu-

saciones contra las cristianos en la persecución de Nerón [5]. Sin embargo, las exhortaciones a la obediencia y al respeto de la autoridad (2, 13-17) indican que aún no habían empezado las persecuciones oficiales, aunque en 4, 12-19 se presenta también el caso de un cristiano que sufre "como cristiano"; según el contexto, que es llevado al juicio por razón del nombre cristiano.

> Aquí surge un problema. En 1, 3; 4, 11 los sufrimientos son presentados, como posibles, como algo que puede llegar, atendidas las condiciones sociales; en 4, 12-5, 11 aparecen como algo presente y real. Por ello algunos han pensado que originariamente estos dos pasajes eran entre sí independientes [6]. Sin embargo, por otros motivos (identidad de estilo, relaciones ideológicas entre la segunda y la primera parte), esta hipótesis no es hoy día generalmente admitida. ¿No podría tal vez estar dirigida esta última parte (a diferencia de la primera fundamental) a los cristianos de la primera hora? Puede también bastar para solucionar la dificutad la suposición de que 4, 12; 5, 11 fue añadido más tarde, tal vez después de noticias alarmantes acerca de algunos procesos cristianos particulares.

Pero, no parece que debe pensarse en una persecución general. El autor se muestra, en conjunto, confiado (5, 6-10) y consuela a los lectores diciendo que "esta clase de padecimientos los soportan vuestros hermanos en (todo) el mundo" (5, 9). Nada se dice acerca de martirios sangrientos. Los destierros, el fastidio de los procesos civiles, la opresión de los cristianos socialmente dependientes (esclavos) y débiles económicamente pueden también justificar que se hable de un "incendio", que se ha provocado contra los cristianos para su destrucción (4, 12).

La carta presenta gran abundancia de motivos auténticamente cristianos para la prontitud de ánimo frente a los sufrimientos y para el acrisolamiento del cristiano en ellos. A los esclavos sin protección les dice San Pedro que el sufrimiento es gracia ante

---

[5] Según M. DIBELIUS (*Rom und die Christen im 1 Jh.* (1942) 35, debe considerarse como demostrado que en el relato de TÁCITO sobre la persecución de Nerón (*Annal.* XV, 44), la expresión *odium humani generis* significa "odio contra el género humano". Acusaciones semejantes eran corrientes en las polémicas contra los judíos. Vide H. FUCHS, *Tacitus über die Christen*: Vig Chr 4 (1950) 65-93; H. HOMMEL, *Tacitus und die Christen*: *Theol. viat.* III (1951) 10-30.

[6] Así, entre otros, opinan PERDELWITZ, WINDISCH, HAUCK; en contra opinan en la nota 2 de este párrafo.

Dios (2, 20) y les coloca ante Cristo, quien "ultrajado no replicaba con injurias y, atormentado, no amenazaba" (2, 23). Su Señor lleva los rasgos del siervo paciente de Dios, de Is 53, y es también su pastor y guardián, el cual les ha buscado y hallado como a ovejas descarriadas y les ha tomado bajo su protección (vide v. 25). Los mismos motivos son presentados también a los cristianos en general (3, 17 s.).

La recomendación de las "virtudes pasivas", tan viva en esta carta, queda del todo desenfocada e incomprendida si es valorada como debilidad y "moral de esclavos". La imitación de Cristo acrecienta más bien los fuerzas interiores del dominio de sí, que también la ética estoica —evidentemente por otros motivos— sabía apreciar. Esta capacidad de sufrimiento se convierte en potencia de resistencia contra todo mal, en ánimo esforzado para avanzar contra corriente, en libertad y valor ante los tribunales y en resistencia contra la opresión injusta del estado. "Humillarse bajo la mano potente del Señor", no es una exhortación ética, que haga de la necesidad una virtud, sino proviene del convencimiento religioso de que solo Dios puede iluminar la oscuridad de este mundo y "ensalzar en el tiempo oportuno" (5, 6). Con esto cuadra perfectamente la intimación a resistir, fuertes en la fe, al diablo "que como león rugiente anda rondando y busca a quién devorar" (5, 8 s.).

A este tono fundamental de la epístola y tal vez también al carácter de su *autor,* corresponde igualmente la fuerte acentuación de la *obediencia.* Los esclavos deben someterse a sus señores (2, 18), las mujeres a sus maridos (3, 1 ss.), los más jóvenes de la comunidad a los más ancianos (5, 5) y todos los cristianos a la autoridad (2, 13 ss.). Pero, por otro lado, se exhorta a los maridos a que traten con delicadeza y comprensión a sus mujeres, que son el "vaso frágil" y las honren como a coherederas de la gracia de la vida (3, 7). Los "presbíteros" no deben tratar la "suerte" (cada una de las comunidades) que les ha tocado como dominadores imperiosos y deben hacerse modelo para su grey (5, 3). Aflora aquí el sentimiento de la genuina autoridad, que se afirma desde el interior de la persona constituida en autoridad y se hace así digna de respeto reverencial. También este comportamiento ético se cimenta en ideas religiosas: Dios resiste a los soberbios, en cambio concede su gracia a los humildes (5, 5; vide Prv 3, 34). Se

señala también el temor de Dios como el fundamento para el respeto de toda autoridad.

Esta actitud fundamental de reverencia y respeto debe incluir finalmente la *oración.* También en este punto deben entrar en juego la inteligencia y la prudencia, dada la seriedad de la hora de la historia de la salvación. El fin de todas las cosas está cercano (4, 7). El autor no habla mucho de fervor de sentimientos, pero de esto no puede argüirse una pobreza de oración. Nos maravilla casi oír la exhortación a los maridos: "para que nada impida vuestra oración" (3, 7).

Esta somera indicación no permite determinar con seguridad el sentido exacto de esta alusión (¿oración personal o común?). Tal vez el autor piensa efectivamente que "cuando el corazón se endurece, por falta de delicadeza, en las relaciones más íntimas y delicadas de la tierra, también la relación con Dios, que encuentra su expresión en la oración, queda sometida a trastornos serios" [7].

El tono de toda la epístola (1 Pet), demuestra que no está ausente de ella el fervor religioso. En un pasaje —cosa rara en toda la literatura epistolar del Nuevo Testamento— el autor habla del amor a Cristo: "No le habéis visto y, sin embargo, le amáis" (1, 8). Es una piedad sana, viril e incluso íntima, como la que podemos pensar que personificaba Simón-Pedro.

§ 41. La carta a los hebreos

El autor de la carta a los hebreos, hombre de no escasos conocimientos escriturísticos y de formación helenística (escuela alejandrina), nos sitúa en el ambiente de la segunda generación cristiana que recibió el mensaje de la salvación inmediatamente de los testigos oculares (2, 3). La personalidad del autor permanece en la oscuridad y tampoco sabemos a quiénes va dirigida la carta [8]

---

[7] SELWYN, comentario a este lugar; vide también J. MICHL (comentario a este lugar).

[8] La opinión tradicional que consideraba que los destinatarios de la carta eran cristiano-judíos de Palestina (C. SPICQ, *o. c.*, 220/252), tropieza con serias dificultades. Modernamente se ve más bien en los destinatarios de la carta (que podían ser también cristianos provenientes de la gentilidad) a cristianos de Italia e incluso de Roma. También se inclinan a esta teoría exegetas católicos. Vide WIKENHAUSER, *Einl.*, 331/33; O. KUSS, *Der Brief. en die Hebr.* (1953) 19 s.

Sin embargo, se trata de una comunidad que ha recibido el cristianismo hace tiempo (5, 12; 6, 1), que ha sufrido pruebas en la fe (10, 32 ss.), pero que aún debe perfeccionarse en la "disciplina del Señor" (12, 4 ss.). Lo que preocupa al autor y le induce a su largo "discurso de exhortación" (13, 22), bien fundado teológicamente, es el decaimiento del espíritu de fe, de piedad y de fortaleza moral. Los destinatarios de la carta corren peligro de desfallecer; sus espíritus decaen (12, 3). Se dirige a ellos con las palabras del profeta Isaías: "Por lo cual enderezad las manos caídas y las rodillas debilitadas" (12, 12). Se trata de frenar una indiferencia religiosa creciente, algunos permanecen habitualmente alejados de las asambleas religiosas (10, 25). Debe nacer un nuevo coraje para defender la fe en un tiempo amenazado por luchas y persecuciones contra la fe (10, 32 ss.; 11; 12, 4 ss.). Algunos cristianos corren también peligro de dar escándalos morales (12, 15 s.). ¿Cómo ha dominado el autor esta situación, hoy tan actual como entonces?

Este teólogo de la Iglesia primitiva, formado en la escuela de San Pablo [9] y, sin embargo, independiente, escoge un camino que se revela fecundo para todos aquellos que no han perdido completamente su fe: desarrollar en ellos una nueva comprensión de la fe y un nuevo fervor por ella. Sus razonamientos teológicos, bien fundamentados y orientados, colocan en el punto central a Cristo bajo la imagen del Sumo Sacerdote, el cual conduce el pueblo de Dios al verdadero Santuario celeste (4, 14; 10, 18 . Su exégesis bíblica tipológica y su docta teología no nos son fácilmente accesibles; pero no queremos dejar de escuchar su voz en el coro de las voces del Nuevo Testamento. Debemos, sin embargo, limitarnos a indicar cómo el autor, después de profundas exposiciones teológicas, pasa a hacer en cada caso la aplicación de las mismas a sus lectores.

San Pablo elabora generalmente sus parénesis de modo que la parte parenética sigue a la parte fundamental teológica. En cambio, el autor de la carta a los hebreos interrumpe repetidamente su tratado teológico con las parénesis (2, 1-4; 5, 11; 6, 3; 10, 19-39); inserta en la parte exhortativa una reflexión teológica (12, 18-24 en el marco del capítulo 12) o deja transparentar su propia preocupación parenética (3, 7 hasta 4, 13) a través de la exégesis bíblica. Todo el conjunto es "una palabra de exhortación" mediante la profundización en la fe. Lo mismo que en

[9] Vide especialmente C. SPICQ, *o. c.*, 144/68.

la primera carta de San Pedro, la exhortación a la perseverancia en el sufrimiento se funda sobre el pensamiento de la vocación cristiana, aunque la forma de exposición sea diversa.

Ejemplo de esto es su utilización (3, 7; 4, 13) de las palabras de Ps 94, 7-11 (LXX): "Si oyereis hoy su voz, no endurezcáis vuestros corazones como en la rebelión, en el día de la tentación en el desierto..." Del antiguo pueblo de Dios que camina por el desierto hacia la tierra prometida ha nacido el nuevo pueblo de Dios, la multitud de los creyentes en Cristo, a los cuales les está prometido, al fin del camino, el "descanso de Dios". Pero en el salmo se dice que Dios en su ira ha jurado contra la obstinada generación del desierto: "No entrarán en mi descanso". De ahí brota la intimación a enderezar el corazón. "Mirad, hermanos, que no haya entre vosotros un corazón malo e incrédulo que se aparte del Dios vivo; antes exhortaos mutuamente cada día, mientras perdura el "hoy" (3, 12 s.). Al mismo tiempo —y aquí aparece la profundidad teológica del autor— resuena el motivo cristológico: el pueblo de Dios de la Nueva Alianza es guiado por Cristo (a quien el autor en la parte principal del escrito describe como el Sumo Sacerdote que nos precede en el Santuario). "Hemos sido hechos participantes de Cristo en el supuesto de que hasta el fin conservemos la firme confianza del principio" (3, 14). El verdadero "descanso sabático" no ha sido alcanzado por el antiguo pueblo de Israel; nosotros, guiados por Cristo, tenemos todas las garantías de alcanzarlo: "Esforcémonos, pues, por alcanzar este descanso, a fin de que nadie sucumba en este mismo ejemplo de desobediencia" (4, 11).

Lo mismo dice este teólogo y pastor de almas al comienzo de su largo tratado sobre el Sumo Sacerdote, Cristo: "Teniendo, pues, un gran Pontífice que penetró en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, mantengámonos adheridos a la confesión de nuestra fe" (4, 14). Y al fin de su exposición, en que muestra al pueblo de la Nueva Alianza su camino de salvación con Cristo en la nueva gloria, saca la conclusión: "Teniendo, pues, hermanos, en virtud de la sangre de Cristo, firme confianza de entrar en el Santuario que Él nos abrió, entrada que Él inauguró para nosotros, como camino nuevo y vivo a través del velo, esto es, de su carne; y teniendo un sacerdote grande sobre la casa de Dios, acerquémonos con sincero corazón, con fe perfecta" (10, 19 ss.). De este conocimiento saludable debe nacer un celo alegre en la práctica religiosa (asistencia a las asambleas litúrgicas, v. 25) y una reno-

vada disposición a afrontar los sufrimientos y la lucha como en los días pasados (v. 32 ss.). En la perspectiva grandiosa de la historia de la salvación a través de la antigua alianza, que nos descubre ya los comienzos del trabajo teológico-bíblico de la Iglesia primitiva [10], el autor despliega ante los lectores una larga serie de testigos vivos y ejemplares de fe viva, la cual para él está determinada esencialmente por la esperanza (c. 11) [11]. La exhortación que se desprende de todo ello es: se debe despreciar los sufrimientos de este mundo y evitar los pecados. "Teniendo, pues, nosotros tal nube de testigos, que nos envuelve, arrojemos todo el peso del pecado que nos asedia, y por la paciencia corramos al combate que se nos ofrece, puestos los ojos en el Autor y Consumador de la fe, Jesús, el cual en vez de gozo que se le ofrecía, soportó la cruz, sin hacer caso de la ignominia, y está ahora sentado a la diestra del trono de Dios" (12, 1 s.). Del mismo modo que Cristo "aun siendo Hijo, aprendió de las cosas que padeció lo que era obediencia" (5, 8), advierte el autor de la carta que a ellos, como hijos, les es impuesta la "disciplina del Señor". "¡No tengáis en poco la corrección del Señor! Como a hijos os trata Dios... Toda educación, mirando a lo presente, no parece ser cosa de gozo, antes de pena; pero más tarde rinde fruto apacible de justicia a los ejercitados en ella" (12, 5-11) [12].

Junto a los acentos que invitan a la esperanza cristiana, el autor adopta también el tono grave de la amenaza del juicio, superponiéndose a veces al ritmo melodioso. Quien no se deja arrastrar por la grandiosa perspectiva cristiana y vuelve a sumergirse en la indiferencia y frialdad, desdeñando la salvación que se le ofrece, está abocado a un juicio terrible. El autor pone en guardia contra la caída irreparable con palabras únicas y sin par en su gravedad: "A los que una vez fueron iluminados y gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo y gustaron la dulzura de la palabra de Dios y las maravillas del siglo (eon) venidero, y recayeron, es imposible renovarlos otra vez en la penitencia, cuando ellos, cuanto es de su parte, crucifican al Hijo de Dios y lo exponen a la afrenta" (6, 4-6).

---

[10] Vide E. Stauffer, *Theol.*, 216 ss. (sumarios teológico-históricos); F. Graber, *Der Glaubensweg des Volkes Gottes* (1943).

[11] Respecto al concepto de fe en la carta a los hebreos, vide O. Kuss, *o. c.*, 96-98; C. Spicq, *L'Epître aux Hebreux*, II (Commentaire) 1953, 371/81.

[12] Vide respecto a Heb 5, 7-10: J. Jeremías en ZNW 44 (1952/53) 107/11; respecto a la idea de "disciplina": G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiaen* en *Judentum. Urchristentum, Kirche* (*Festschr für J. Jeremias*, 1960) 188/98.

Se ha querido tomar este pasaje (juntamente con 10, 26-31; 12, 16 s.) como prueba de una disciplina penitencial primitiva muy severa. Sin embargo, ha de tenerse presente: 1) que el autor no describe ninguna norma de la disciplina eclesiástica, sino expresa su convicción personal; 2) que él no habla desde el punto de vista de los apóstatas, sino como pastor de almas que se preocupa de reavivar religiosa y moralmente a aquellos que le han sido confiados, esforzándose por su "conversión"; 3) que el pasaje anterior (v. 4-6) está seguido de este: "aunque hablamos de este modo, sin embargo, confiamos y esperamos de vosotros, carísimos, algo mejor y más conducente a la salvación" (v. 9). Por consiguiente, se trata más bien de una convicción práctica pedagógico-pastoral que de una enseñanza dogmática [13]. Probablemente se hace también alusión a una actitud espiritual obstinada, que se resiste a la conversión ("pecado contra el Espíritu Santo").

Igualmente severa, casi incomprensible, es su amenaza contra los que pecan gravemente: "Porque si voluntariamente pecamos después de recibir el conocimiento de la verdad, no nos queda ya sacrificio por los pecados, sino pavorosa expectación del juicio, y fuego terrible que devora a los rebeldes" (10, 26 s.). Tal vez él mismo ha advertido, con fino sentido pastoral, que se ha excedido en la amenaza, de suerte que podría desanimar a los destinatarios de su carta, porque luego dirige de nuevo benévolamente la mirada a los días pasados en los cuales soportaron una grave lucha y padecimientos (10, 32 ss.). De este modo, como educador verdaderamente prudente, movido por un celo vivificado por el amor, amenaza y amonesta sin abatir, alaba y conforta sin disimular ni un solo momento la peligrosidad de la crisis actual.

Aún hay una cosa que llama la atención: el autor se dirige a la comunidad como tal. Ello corresponde a la elevada concepción que tiene del "pueblo de Dios" (2, 17; 4, 9; 13, 12). Los mismos destinatarios de la carta deben vigilar para que ninguno de entre ellos se vea privado de la gracia de Dios "para que ninguna raíz amarga, brotando, acarree turbación y por causa suya la comunidad se vea inficionada" (12, 15). La comunidad como tal lleva consigo la responsabilidad de la santidad del pueblo de Dios y de cada uno de sus miembros. Esta conciencia comunitaria com-

---

[13] Vide B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (1940) 40 ss.; A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung u. Sünde i. N. T.*, 161/63; O. KUSS, *o. c.*, 114/16; C. SPICQ, *o. c.*, II, 167/78.

probada ya en San Pablo (vide 1 Cor 5; 11, 30 ss.) y especialmente en la Iglesia primitiva (vide § 19) aparece más acusada en la carta a los hebreos por la preeminencia dada al "culto", que aquí ha de entenderse como una piedad cultual purificada, moral y espiritual (vide 13, 9 ss.), como un "culto racional", tal como también San Pablo lo exige (Rom 12, 1)[14]. Si a esto añadimos la convicción de la posesión actual del Espíritu por parte de cada cristiano (6, 4; 10, 29) —entendida como don salvífico y no como dotación carismática— y la espera inquebrantada de la parusía (10, 25.37) y, sobre todo, la esperanza firme del cumplimiento escatológico, que impregna a toda la carta (vide particularmente 12, 22 s.; 13, 14), podremos ver en estas exhortaciones de la segunda generación cristiana, cómo siguen vivos todos los pensamientos y todas las fuerzas que animaban a la Iglesia primitiva.

§ 42. Las siete cartas del Apocalipsis de San Juan

La situación de las primitivas comunidades cristianas a las que se dirige el Apocalipsis, se asemeja a la de los destinatarios de la primera carta de San Pedro y de la carta a los hebreos. Estas comunidades se encontraban bajo la sombra perturbadora del culto al César (al que debían oponerse por fidelidad a Cristo) que les amenazaba. Ha corrido ya la sangre de los mártires y correrá todavía. Los que "han sido degollados por la palabra de Dios y por haber guardado el testimonio de Él" esperan en el cielo a sus "consiervos y hermanos que también han de morir como ellos" (6, 9.11). Como en la carta a los hebreos, también las comunidades del Asia Menor, a las cuales se dirigen las siete misivas del Apocalipsis 2-3, presentan en parte signos claros de una fe lánguida y de un amor vacilante. Todo el Apocalipsis, que, a pesar de su apariencia, no parece que puede ser considerado como unitario[15], está orientado a despertar un nuevo ardor en la fe,

[14] Vide PH. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer* (*Rom 12, 1*) 1954, 280-320.

[15] Vide, además de las obras de introducción, por parte católica: M. E. BOISMARD, *"L'Apocalypse" ou "les Apocalypses" de S. Jean*: RB 56 (1949) 507/41 (en los capítulos 4-22 se han elaborado dos apocalipsis, uno dentro de otro); IDEM, *Notes sur l'Apc*: RB 59 (1952) 161/82; además varios artículos de P. GÄCHTER en ThSt 1947/49 (admite la hipótesis de que un discípulo de San Juan ha confeccionado de memoria el libro); a este respecto, vide A. WIKENHAUSER en ThRev 48 (1952) 57-60.

levantar el ánimo ante el sufrimiento e incluso el martirio y animar a una esforzada perseverancia en medio de los horrores del último tiempo antes de la victoria cósmica de Cristo. Para nuestro intento es suficiente considerar las cartas a las siete iglesias, las cuales representan a todas las comunidades existentes en el ámbito de interés del autor y de alguna manera también a la Iglesia terrena de Cristo [16]. Estos escritos, que han de considerarse no precisamente como cartas, en el sentido estricto de la palabra, sino como palabra excelsa del Señor celestial a las comunidades que se encuentran en lucha sobre la tierra, forman una unidad; iluminan "lo que es" (1, 19) y en su sobriedad excluyen desde un principio la falsa interpretación de que las revelaciones que les siguen, expuestas en un lenguaje apocalíptico simbólico y misterioso —cuadros en parte horripilantes y fantásticos— sean necesariamente parte integrante de la exhortación para el tiempo presente.

Hace algún tiempo podían leerse juicios como éste: "La orientación del cristianismo primitivo era... apocalíptica. Cuanto más oprimente se hacía la situación de los que creían en el Mesías, tanto más aumentaba la complacencia en esta herencia del judaísmo. Por doquiera se encuentran voces proféticas y manifestaciones del espíritu, visiones y revelaciones, derivaciones de la escatología judía y reviviscencias de tradiciones apocalípticas..." [17]. Hoy día aparece más claro que la actitud escatológica del joven cristianismo era algo distinto de las exaltaciones de los autores apocalípticos judíos que se embriagaban en "viajes celestes", revelaciones de acontecimientos extramundanos y signos y predicciones del futuro. Aunque respecto a algunos ambientes del cristianismo primitivo difícilmente pueden negarse tendencias apocalípticas, de las cuales Jesús personalmente estaba del todo libre, el elemento "apocalíptico" del Apocalipsis canónico, a pesar de su profundo contenido religioso, debe ser considerado como un revestimiento que el autor ha escogido, en parte constreñido por la situación polí-

---

[16] Esto se deduce del número simbólico 7 y del hecho de que en Asia había todavía más comunidades cristianas; además del pasaje 2, 23, donde se dice que "todas las comunidades" deben conocer la obra de Cristo, finalmente de las admoniciones, según las cuales el Espíritu habla igualmente a "todas las comunidades". Vide E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Joh* (1953) 42 s.; J. SCHUSTER, *o. c.*

[17] H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der ntl Theologie*, II (1911) 539.

tica, en parte impulsado por las visiones de Patmos, pero que, para él, no pertenece a la esencia del mensaje cristiano. El autor no vive de fantasías, sino de la convicción de fe según la cual dentro de poco, después de la "gran tribulación" (Mc 13, 19 ss.; vide Apc 7, 14), aparecerá el Señor, aplastará a sus adversarios e instaurará el reino de la gloria. En el fondo intenta solamente renovar con estos pensamientos la esperanza cristiana en una nueva vida, fundada en la palabra del Señor, y, como Jesús, quiere sacar de todo ello consolación y exhortación para el presente.

Lo que primeramente llama la atención es la libertad con que a cada comunidad se le dirigen alabanzas y reproches. El vidente anuncia no su juicio sobre las comunidades, sino el del Señor celeste a quien él ha descrito poco antes, en una visión impresionante (1, 12-16), como "Hijo del hombre" (principalmente según Dan 10) con rasgos llenos de significación para los destinatarios de sus misivas. El Señor posee la dignidad regia y sacerdotal (*revestido de túnica talar y ceñidos los pechos con un cinturón de* oro, v. 13) e irradia luz celeste (cabeza y cabellos blancos como la nieve, pies brillantes de oro, rostro resplandeciente como el sol); sus ojos llameantes lo penetran todo (v. 14 b), su palabra es potente (su voz como el fragor de muchas aguas, v. 15 b) y penetrante como una aguda espada de dos filos (v. 16). Ante este Señor celeste, sentado en su trono en medio de siete candelabros —las siete comunidades— y con siete estrellas en su mano derecha —los "ángeles" de las siete comunidades— la situación real de las comunidades aparece al descubierto como un libro abierto. "Conozco tus obras", así suena la primera palabra que el Señor dirige por medio de su profeta al "ángel" de cada una de las comunidades.

Difícilmente puede entenderse bajo la denominación de "ángel" al obispo, modo de hablar desconocido en el Apocalipsis. Más bien podría referirse al "ángel tutelar" —ángeles príncipes y tutelares que tiene cada uno de los pueblos según Dan 10, 13, 20 s.; 12, 1. El mensaje se dirige a la comunidad terrena, la cual es directamente mencionada junto al ángel ("vosotros"). Otros investigadores interpretan al "ángel" como representante de cada una de las comunidades, como su espí-

ritu personificado [18]. Esta interpretación es quizá excesivamente "moderna". Probablemente se habla aquí de verdaderos ángeles, a través de los cuales el "Hijo del hombre" (que los tiene "a su diestra") dirige a sus comunidades [19]. Una cosa es cierta: Cada comunidad cristiana representa una unidad viviente, cerrada en sí misma, y aunque consta de miembros distintos y responsables individualmente será sometida a un juicio unitario. Ella debe preocuparse de la santidad de su vida comunitaria; por este motivo la alabanza y el reproche no afectan solamente a cada uno de los cristianos sino también y en todo caso a la comunidad en cuanto tal.

El nivel religioso de las comunidades se mide por sus "obras"; pero estas no deben entenderse según la ley judía. En la misiva a la Iglesia de Tiatira tras las obras se mencionan "la caridad, la fe, el servicio y la paciencia" (2, 19); evidentemente el autor intenta de esta forma especificar y determinar las obras aquí exigidas. Las obras abarcan por consiguiente el resultado complexivo del esfuerzo religioso-moral. Desde esta perspectiva, el concepto de "obra" recuerda el de Santiago. En la misma carta se lee: "Al que venciere y cumpliere hasta el fin mis obras, Yo le daré poder sobre las gentes" (2, 26). La norma próxima del obrar, no son ya los Mandamientos de Dios, contenidos en el Antiguo Testamento o la ley judaica, sino la voluntad de Dios anunciada por Jesús. En este sentido se habla de "guardar las palabras de Jesús" (3, 8); expresión inconfundible que recuerda claramente el Evangelio y las cartas de San Juan [20]. Pero como en la carta de Santiago, las palabras y las prescripciones de Jesús no son presentadas como nueva ley oprimente. El amor es la fuerza impulsiva de toda acción y al mismo tiempo lo único necesario. La comunidad de Efeso que ha mostrado paciencia, ha soportado múltiples trabajos y no he conocido ningún desfallecimiento, no por eso queda libre del reproche: "Tengo contra ti que dejaste tu primer amor" (2, 4). En este texto la expresión "amor" no debe limitarse ni al "amor a Jesús" (que esa Iglesia ha demostrado en sus sufrimientos), ni al "amor a los hermanos" (lo cual habría sido indicado más

[18] E. B. ALLO, *S. Jean, L'Apocalypse* (1933); J. BEHM, *Die Offenbarung des Joh* (1949); E. LOHMEYER, *o. c.*, comentario a 1, 20.

[19] Vide A. WIKENHAUSER, *Die Offenbarung des Johannes* (1959) 34 s.; J. MICHL en LThK III, 867.

[20] Ioh 8, 51 s.; 14, 15.21.23.24; 15, 10.20; vide 1 Ioh 2, 3-5; 3, 22.24; 5, 3; vide también Apc 12, 17; 14, 12.

claramente). Por amor debe entenderse aquí la actitud interior de amor que todo lo penetra e impulsa a la acción (vide 1 Cor 13, 1 Ioh). De modo que cuando el mensajero del Señor concluye exhortando: "¡Haz (de nuevo) las primeras obras!", el amor y las "obras" aparecen identificados, al menos en su manifestación exterior. Hay obras buenas y malas. Cristo alaba también a los efesios, porque odian las obras de los nicolaítas, "como Yo las aborrezco" (2, 6). Por esto se retribuirá a cada uno según sus obras (2, 23; vide 20, 12 s.; 22, 12). En las visiones siguientes aparecen las obras acompañando a los que mueren en el Señor (14, 13) y las "acciones justas de los santos son presentadas como el manto de lino puro y brillante con que se viste la Esposa del Cordero (la Iglesia)" (19, 8). Es innegable que el modo de hablar acerca de las "obras" está nuevamente próximo al judaísmo [21]. Pero precisamente este último pasaje demuestra claramente que no se da aquí un retorno a la justificación por las obras, tan enérgicamente atacada por Jesús y San Pablo. A la Esposa del Cordero "le fue concedido" vestirse con este vestido de santidad moral. En ningún pasaje del Apocalipsis se olvida que Cristo tuvo primeramente que liberarnos de los pecados por medio de su sangre (1, 5), "comprándonos" para Dios (5, 9). Incluso aquellos que triunfarán en la prueba de la gran tribulación no serán aclamados como héroes, sino que serán designados como los "que lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero" (7, 14).

El Señor que está sentado en su trono del cielo ordena que se diga a sus comunidades con total franqueza lo que le desagrada en sus obras. Solamente a dos comunidades no se les dirige ningún reproche: a la de Esmirna (2, 8-11) y a la de Filadelfia (3, 7-13). No es ninguna casualidad el hecho de que estas sean dos comunidades que han padecido persecuciones particularmente graves, precisamente por parte del judaísmo, presentado como la "sinagoga de Satanás (2, 9; 3, 9). En lo que toca a la comunidad de Esmirna, se hace mención de su pobreza (2, 9). En cuanto a la de Filadelfia se habla de su poca fuerza (3, 8), es decir, probablemente de su escaso influjo social. En estas ciudades, generalmente florecientes, los cristianos debían proceder de los estratos inferiores de la sociedad. El testimonio de estos documentos inspirados confirma la experiencia antigua de que la pobreza, la necesidad y las opresiones conservan la fe más pura y más viva que el bien-

---

[21] También en el judaísmo como en Apc 14, 13, las "obras" acompañan a los muertos; vide BILLERBECK, III, 817, comentario a este lugar.

estar y la riqueza (vide la imagen contraria en la Iglesia de Laodicea 3, 17 s.). Las demás comunidades reciben del amor del Señor serias amonestaciones: "Yo reprendo y corrijo a cuantos amo" (3, 19). Llama la atención el hecho de que en las cinco cartas se repite la exhortación: "Conviértete" (2, 5.16.21 s.; 3, 3.19). Esta *invitación a la conversión,* que recuerda la exigencia fundamental de Jesús (vide § 2), se dirige a todo aquello que, en los casos particulares, ha de ser enmendado: en el caso de la comunidad de Pérgamo, tolerar en la comunidad a aquellos cristianos que comen las carnes inmoladas a los ídolos y se entregan a la impureza —lo mismo se dice a los nicolaítas (2, 14 s.) y a la comunidad de Tiatira (2, 20 ss.) [22]—; en Sardes, la muerte espiritual de muchos cristianos a pesar de la buena fama de la comunidad (3, 15); en Laodicea la tibieza y la indiferencia motivada en su bienestar social (3, 14 ss.). Cristo amenaza a las comunidades que no están dispuestas a convertirse con un inminente castigo. "Si no, vendré a ti y renovaré tu candelero de su lugar; si no te conviertes" (2, 5). "Si no, vendré a ti pronto y pelearé contra ellos (los miembros de las comunidades inclinadas a las doctrinas erróneas) con la espada en mi boca" (2, 16).

Esta "venida de Cristo" no se refiere a la parusía, sino a los castigos que le precederán en el tiempo (vide 1 Cor 11, 29-32). Cristo "viene" para castigo de estas comunidades, es decir, de sus miembros culpables (3, 3). En la misiva a la comunidad de Tiatira la "profetisa Jezabel que seduce a los siervos de Jesús "a practicar la impureza y a comer las carnes de los ídolos" (verosímilmente el mismo pecado de que se habla en 2, 6-14 s.). es amenazada con enfermedad; quienes con ella adulteran son amenazados con graves tribulaciones y sus hijos con la muerte" (2, 22 ss.). Las otras comunidades deben aprender de esta forma que Cristo es quien escudriña los corazones, recibiendo con ello un ejemplo saludable. Parece, por tanto, que esta "muerte de sus hijos" no se refiere a la condenación eterna [23].

---

[22] Se discute entre estos maestros de error (los bileamitas y nicolaítas), muy similares entre sí, se trata de una orientación libertino-inmoral (fornicación en sentido literal) o de un irreflexivo acercamiento al paganismo (fornicación como imagen de idolatría). Conforme a la expresión "conocer las profundidades de Satanás" (2, 24), se trata tal vez de una orientación gnóstica que de un modo perverso defendía el pecado. Vide LOHMEYER, *o. c.*, 31 (impugna esto); WIKENHAUSER, comentario 2, 20 ss. (lo entiende así).

[23] Varios exegetas consideran la expresión "matar por medio de una

Este mensaje de conversión y de amenaza resuena como el de los profetas del Antiguo Testamento; si bien ahora, en el lugar de Dios, aparece Cristo, el cual desde el cielo vigila sobre sus comunidades. Y, sin embargo, esta exhortación a la conversión tiene un acento escatológico muy distinto al de los profetas; en efecto, se trata del último tiempo antes de la parusía.

La *espera del fin* ofrece motivos morales fortísimos en las siete misivas, como se desprende de las palabras referentes a la victoria, con que concluyen. Como el autor de la carta a los hebreos, así también este profeta de Cristo sabe avivar nuevamente la esperanza de la salvación. Con imágenes siempre nuevas y con expresiones lapidarias se promete al vencedor que haya resistido a todas las dificultades, luchas y asaltos una recompensa posible solamente en el futuro reino de Dios. A los miembros de la comunidad de Tiatira que han permanecido fieles, les dice Cristo además: "Lo que tenéis, conservadlo fuertemente, hasta que yo venga" (2, 25). Las palabras referentes a la victoria son clara incitación que debe espolear a todos los cristianos en la lucha contra las potencias de las tinieblas, voces de esperanza que vienen de lo alto, del mismo Cristo, el cual ha agrupado en torno a Sí a los testigos victoriosos de la fe. Tal vez eran expresiones con que la liturgia de la Iglesia terrena presentaba a los fieles su triunfo y su gloria inminente [24]. "Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de Dios" (2, 7). "Al que venciere le daré del maná escondido..." (2, 17). "El que venciere ese se vestirá de vestiduras blancas" (3, 5). "Al vencedor yo le haré columna en el templo de mi Dios..." (3, 12). "Al que venciere le haré sentarse conmigo en mi trono..." (3, 21). Todos los fieles que escuchan estas palabras deben prestarles oídos y abrirse a la voz del Espíritu Santo. El Apocalipsis no es un libro secreto para pequeñas comunidades esotéricas, sino un libro de fe para toda la Iglesia. Sus revelaciones y exhortaciones están dirigidas a todos los creyentes y solamente los creyentes podrán sacar fruto de este mensaje del vidente de Patmos. Porque solamente para el creyente, aquel mundo celeste, en el que Cristo, como Soberano universal reina

---

muerte" como una alusión a Ez 33, 27, e interpretan "muerte" como peste o enfermedad contagiosa.

[24] Por razón de los cantos rítmicos de la corte celestial y de la Iglesia triunfante, es cierta la orientación cúltico-litúrgica en el Apocalipsis. Se puede ver en ellos una reproducción de la liturgia terrena, en la que la Iglesia militante y doliente celebraba anticipadamente su triunfo futuro. Vide la bibliografía en § 24, nota 15.

junto a su Padre, es la verdadera realidad indestructible. Solamente el creyente espera con seguridad el Reino de Dios que ha de venir, la nueva Jerusalén, el nuevo cielo y la nueva tierra y solamente él puede sacar de estas promesas la fuerza para perseverar en la oscuridad de este mundo y "seguir al Cordero donde quiera que vaya" (14, 4).

CONCLUSION

La predicación de la Iglesia primitiva, como lo habrá demostrado la última parte de nuestro estudio, no es uniforme. Lleva la impronta de los diversos predicadores. Los hombres que nos hablan en los escritos neotestamentarios son personalidades fuertes, espiritualmente independientes. Pero todos ellos están formados por el espíritu de Jesús. Todos se sienten ligados a su palabra. Con energía y fidelidad aplican el mensaje de Jesús a su propia época, sin cercenar nada de los preceptos y las exigencias del Maestro. Desde entonces la voz de los predicadores de la fe y de la moral cristianas no ha enmudecido. Pero sus palabras no fueron siempre igualmente profundas y eficaces.

Una razón que explica esto puede ser que algunos de esos predicadores no han percibido el mensaje de Jesús como la llamada del enviado escatológico de Dios y no lo han entendido como el último ofrecimiento ilimitado del amor y misericordia divinos, pero que espera la respuesta de corazones amantes y dispuestos a todo. En vez de esto, el mensaje moral de Jesús ha sido demasiado a menudo encerrado dentro del enrejado de pensamientos e interpretaciones humanos, que quisieran reglamentarlo todo y salvaguardar de nuevo "la libertad de la personalidad humana". De hecho, Jesús ha colocado a los hombres ante el Dios amoroso y eternamente excelso que dona todo y exige todo, que ya desde

ahora hace realidad su señorío, lleno de gracia, pero que requiere y compromete al hombre entero, para darle un día la salvación plena. Nuestra generación cristiana parece abrirse de nuevo a la palabra bíblica originaria; en ella presiente de nuevo la pureza originaria y la fuerza radical de su vida religiosa. Por tanto, debemos presentar esta palabra a nuestra generación con toda su energía característica. Esto significa, en el ámbito moral, presentar las exigencias de Jesús a nuestro tiempo sin enmiendas o limitaciones y aplicarla a nosotros mismos. No queremos decir con esto que debamos aferrarnos con escrupulosidad a las palabras e indicaciones que los escritores neotestamentarios presentaron a su tiempo. Pero sí nos incumbe, respecto a nuestro tiempo, la tarea que ellos realizaron en otro tiempo en sus comunidades: predicar el mensaje de Jesús con el mismo ardor de fe, con la misma seriedad moral y, ante todo, con el mismo espíritu de alerta escatológico con que ellos lo hicieron.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GENERAL

A. *Obras referentes a la moral neotestamentaria.*

ALEXANDER, A., *The Ethics of St. Paul,* 1910.
ALTHAUS, P., *Grundriß der Ethik,* 1953.
ANDREWS, M. E., *The Ethical Teaching of Paul,* 1934.
BENZ. K., *Die Ethik des Apostels Paulus,* 1912.
BRAUN, F. M. y otros, *Morale chrétienne et requêtes contemporaines,* 1954.
DEWAR, L., *An Outline of N. T. Ethics,* 1949.
ENSLIN, M. S., *The Ethics of Paul,* 1930.
HERKENRATH, J., *Die Ethik Jesu,* 1926.
HERRMANN, W., *Die sittlichen Weisungen Jesu,* 1907 (1922).
JACOBY, H., *Neutestamentliche Ethik,* 1899.
JUNCKER, A., *Die Ethik des Apostels Paulus,* 2 vol., 1904/19.
LAGRANGE, M. J., *La morale de l'Evangile,* 1931.
MANSON, T. W., *Ethics and the Gospel,* 1960.
MARSHALL, L. H., *The Challenge of N. T. Ethics,* 1950.
PREISKER, H., *Das Ethos des Urchristentums,* 1949.
PRUNET, O., *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques,* 1957.
SCOTT, C. A., *N. T. Ethics,* 1936.
SEVENSTER, G., *Ethiek en Eschatologie in de Synoptische Evangeliën,* 1929.
STELZENBERGER, J., *Lehrbuch der Moraltheologie,* 1953.
TILLMANN, F., *Die Idee der Nachfolge Christi* (Handbuch der kath. Sittenlehre III), 1949.
— *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi,* 2 vol. (Handbuch IV, 1 u. 2), 1947.
WAGNER, F., *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffs,* II: Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und der altchristlichen Ethik, 1931.
WILDER, A-N., *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus,* 1950.

B. *Obras frecuentemente citadas.*

BAUER, W., *Griechisch-deutscher Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur,* 1957.

BILLERBECK = BILLERBECK, P., *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch,* 4 vol., 1922/28.
BONSIRVEN, J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* 2 vol., 1934/35.
BOUSSET, W.-GREßMANN, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,* 1926.
BÜCHSEL, F., *Theologie des NT,* 1937.
BULTMANN, R., *Theologie des NT,* 1953.
BUZY, D., *Les Paraboles,* 1948.
DALMAN, G., *Die Worte Jesu,* I, 1930.
FEINE, P. (-ALAND, K.), *Theologie des NT,* 1951.
GEWIEß, J., *Die urapostoliche Heilsverkündigung nach der Apg.,* 1939.
GOGUEL, M., *La naissance du christianisme,* 1946.
— *L'Eglise primitive,* 1947.
JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu,* 1956.
KITTEL, G., *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum,* 1926.
LIDDELL, H. G.-SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon,* 1940.
MANSON, T. W., *The Sayings of Jesus,* 1949.
MEINERTZ, M., *Theologie des NT,* 2 vol., 1950.
MOORE, G. F., *Judaism in the first centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim,* 3 vol., 1927/30.
PERCY, E., *Die Botschaft Jesu,* 1953.
SCHMID, J., *Das Ev nach Matthäus,* 1956.
— *Das Ev nach Markus,* 1954.
— *Das Ev nach Lukas,* 1955.
SCHNACKENBURG, R., *Gottes Herrschaft und Reich,* 1961.
SPICQ, C., *Agape dans le Nouveau Testament,* 3 vol., 1958/59.
STAUFFER, E., *Die Theologie des NT,* 1947.
Theologisches Wörterbuch zum NT, editado por G. KITTEL (continuado por G. FRIEDRICH) hasta ahora 6 vol., 1933 ss. (= ThWB).
VÖLKL, R., *Christ und Welt nach dem Neuen Testament,* 1961.
VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter,* 1934.
WIKENHAUSER, A., *Einleitung in das NT,* 1956.

BIBLIOGRAFIA DE LA PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

§ 1. *La predicación de Jesús acerca del reinado de Dios y su llamamiento a los hombres.*

W. MICHAELIS, *Täufer, Jesus, Urgemeinde,* 1928; G. GLOEGE, *Reich Gottes und Kirche im NT* (1929); H. D. WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus* (1931); K. L. SCHMIDT, art. βασιλεία en ThWB I (1933) 579/92; R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn* (1940); J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue selon Jésus et l'apôtre Paul* (1938) (1959);

H. RIDDERBOS, *De komst van het Koninkrijk* (1950); R. MONGENTHALER, *Kommendes Reich* (1952); A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950); V. G. KÜMMEL, *Verheißung und Erfüllung* (1953) (1956); FEINE-ALAND, *Theol.*, 68-88; MEINERTZ, *Theol.*, I, 27-69; J. SCHMID, *Ev nach Mk*, 31-39; H. ROBERTS, *Jesus and the Kingdom of God*, 1955; J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu* (1957); R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* (con amplia bibliografía).

§ 2. *La exigencia de la conversión.*

A. H. DIRKSEN, *The NT Concept of Metanoia* (Washington, 1932); E. K. DIETRICH, *Die Umkehr (Bekehrung und Buße) im AT und Judentum* (1936); E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum* (1939); O. MICHEL, *Die Umkehr nach der Verkündigung Jesu*: EvTh 5 (1938) 403/13; H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit* (1938); J. BEHM, *Art. metanoia:* ThWB IV (1942) 972 ss.; J. SCHNIEWIND, *Das biblische Wort von der Bekehrung*, 1947; F. TILLMANN, *Idee der Nachfolge Christi*, 165/70; J. GEWIEß, *Metanoia, im NT*: *Die Kirche in der Welt*, II (1948) 149/52; R. SCHNACKENBURG, *Typen der Metanoia-Predigt im NT*: MThZ 1 (1950) H. 4; J. SCHMID, *Ev nach Lk*, 125/28; H. BRAUN, *"Umkehr" in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht:* ZThK 50 (1953) 243/58; IDEM, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, 2 vol., 1957; W. L. HOLLADAY, *The Root šûbh in the Old Testament*, 1958; *La conversión*: "Lumière et Vie", 47 (1960).

§ 3. *La exigencia de la fe.*

A. SCHLATTER, *Der Glaube im NT*, 1927; E. WALTER, *Glaube, Hoffnung und Liebe im NT* 1940; F. TILLMANN, *Idee der Nachfolge Christi*, 170 ss.; J. SCHMID, *Ev nach Mk*, 117 s.; P. ANTOINE, art. *Foi*: DB Suppl., III, 276-310; M. MEINERTZ, *Theol. des NT.*, I, 91 ss.; J. HUBY, *De la connaissance de foi dans s. Jean*: RchScR 31 (1931) 385-421; PH. H. MENOUD, *La foi dans l'év. de Jean*, 1936; R. SCHNACKENBURG, *Der Glaube im vierten Ev*, 1937; M. BONNINGUES, *La foi dans l'év. de s. Jean*, 1955; A. WEISER-R. BULTMANN, art. πιστεύειν : ThWB VI, 174-230 (Lit); A. DECOURTRAY, *La conception johannique de la foi*: NRTh 91 (1 ='59) 561/76; F. M. WILLCOX, *La notion de foi dans le quatrième évangile* (Tesis, Lovaina), 1962.

§ 4. *La llamada al seguimiento.*

G. KITTEL, art. ἀκολουθέω : ThWB I, 210/16; F. TILLMANN, *Idee der Nachfolge Christi*, 48-57; A. OEPKE, *Nachfolge und Nachahmung Christi im NT*: Allg. ev-luth. Kirchenzeitung 71 (1938) 850/57; 866/72; J. M. NIELEN, *Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen im ntl Schrifttum*, en: Heilige Überlieferung, 1938, 59-85; K. H. RENGSTORF, art μαθητής : ThWB IV, 417/65; W. MICHAELIS, art. μιμέομαι *ibid*, 661/78; H. J. SCHOEPS, *Von des imitario dei zur Nachfolge Christi*, en: Aus frühchristlicher Zeit, 1950, 286-301; *Th. Süß*, *Nachfolge Jesu*: ThLZ 78 (1953) 129/40; J. SCHMID, *Ev nach Lukas*, 178/82; E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1955; D. M.

STANLEY, *Become Imitators of Me!*: Bib 40 (1959) 859/77; J. J. VINCENT, *Discipleship and Synoptic Studies*: ThZ 16 (1960) 456/69; R. SCHNACKENBURG, *Nachfolge Christi* en: *Der Christ und die Weltwirklichkeit*, 1960, 9-20; K. H. SCHELKE, *Jüngerschaft und Apostelamt*, 1961; A. SCHULZ, *Nachfolge und Nachahmung im NT* (Tesis, Munich, 1959).

CAPÍTULO 2

Bibliografía general sobre el Sermón de la Montaña
(selección)

K. BORNHÄUSER, *Die Bergpredigt* (1923).
P. FIEBIG, *Jesu Bergpredigt, Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt*, 1924.
G. KITTEL, *Die Probleme des palästinischen Spärjudentums und das Urchristentum* (1926) 84-140.
A. STEINMANN, *Die Bergpredigt*, 1926.
H. H. HUBER, *Die Bergpredigt*, 1932.
B. LANWER, *Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrund des AT und Spätjudentums*, 1934.
J. SCHNEIDER, *Der Sinn der Bergpredigt von der Grundordnung christlichen Lebens, o. J.* (1936).
F. TRAUB, *Das Problem der Bergpredigt*: ZThK 17 (1936) 193-218.
R. GYLLENBERG, *Religion und Ethik in der Bergpredigt*: ZsyTh 13 (1936) 682-705.
H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt* (1937).
ST. DIMITROFF, *Der Sinn der Forderungen Jesu in der Bergpredigt* (1938).
H. ASMUSSEN, *Die Bergpredigt* (1939).
TH. SOIRON, *Die Bergpredigt* (1941).
M. DIBELIUS, *Die Bergpredigt* (en inglés, 1940), en: *Botschaft und Geschichte*, I (1953) 79-174.
E. PERCY, *Die Botschaft Jesu* (1953) 40-108; 123/64.
A. M. HUNTER, *Design for Life. An Exposition of the Sellmon on the Mount*, (1953).
J. DUPONT, *Les Béatitudes* (1954) (I, 1958) (en la pág. 347/54 abundante bibliografía).

§ 5. *Postura de Jesús ante la ley judía.*

K. BENZ, *Jesu Stellung zum alt Gesetz* (1914); J. HÄNEL, *Der Schriftbegriff Jesu* (1919); B. H. BRANSCOMB, *Jesus and the Law of Moses* (1930); W. G. KÜMMEL, *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke*: ZNW 33 (1934) 105/30; A. OEPKE, *Jesus und das AT* (1938); R. LIECHTENHAN, *Gottes Gebot im NT* (1942); W. GUTBROD, art. νόμος: ThWB IV, 1051/57; H. J. SCHOEPS, *Jesss und das jüdische Gesetz: Aus frühchristlicher Zeit* (1950) 212/20; P. ALTHAUS, *Gebot und Gesetz* (1952); E. SCHWEIZER, *Mt 5, 17-20*: ThLZ 77 (1952) 479/84; J. SCHMID, *Ev nach Mt*, 89-94; V. E. HASLER, *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes* (1953); E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, 116/23; H. LJUNGMAN, *Das Gesetz erfüllen*, 1954. W. D.

DAVIES, *Matthew* 5, 17-18 en Melanges bibl. A. Robert 1957, 428/56; G. DUPONT, *Les Béatitudes*, 130/45; W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 1959, 138/88; G. BARTH, *Das Gevetzesverständnis des Evangilesten Matthäes*, en Überlieferning und Auslegung im Matthäus evangelium, 1960, 54-154.

§ 6. *La superación de la «praxis» legalística y de toda actitud moralmente inauténtica.*

J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (1958); I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 2 vol., 1917/24; G. DALMAN, *Jesus-Jeschua* (1922), 62 ss.; BILLERBECK, IV, 334/52; D. W. RIDDLE, *Jesus and the Pharisees* (1928); L. BAECK, *Die Pharisaer* (1934); G. SCHRENK, *Rabbinische Charakterköpfe im urchristlichen Zeitalter*, en: *Studien zu Paulus* (1954), 9-45; W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer* (1959). (Bibliografía.)

G. SCHRENK, art. δικαιοσύνη: ThWB II, 200 f.; A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (1950); E. HAENCHEN, *Matthäus 23*: ZThK 48 (1951) 38-63; H. H. SCHREY-H. N. WALZ, *Gerechtigkeit in biblischer Sicht* (1955); R. MACH, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch* (1957).

§ 7. *El radicalismo de Jesús: la voluntad originaria y total de Dios como norma estrictamente obligatoria.*

Además de la bibliografía hasta ahora mencionada, vide: R. BULTMANN, *Jesus* (1951) 52-113; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* (1956) 88-100.

§ 8. *El problema del cumplimiento.*

Vide la bibliografía acerca del Sermón de la Montaña. Además: F. C. GRANT, *The Impracticability of the Gospels Ethics*, en: *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mél. off. à M. Goguel), 1950, 86-94; T. W. MANSON, *Ethics and the Gospel* (1950) 58-68.

CAPÍTULO 3

§ 9. *La concepción fundamental de Jesús. Comparación con el judaísmo.*

W. LÜTGERT, *Die Liebe im NT* (1905); J. MOFFATT, *Love in the NT* (1929); P. PREISKER, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte* (1930); E. STAUFFER, artículo ἀγαπάω: ThWB I, 44 ss.; G. SCHRENK, art. ἐντολή: ThWB II, 545 s.; A. NYGREN, *Eros und Agape*, 2 vol., 1930/37; F. WEINRICH, *Die Liebe im Buddhismus und im Christentum* (1935); V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der ntl Theologie* (1951); W. HARRELSON, *The Idea of Agape in the NT*: JR 31 (1951) 169/82; C. SPICQ, *Le verbe αγαπάω et ses dérivés dans le grecq classique*: RB 60 (1953) 372/97; G. BORNKAMM, *Das Doppelgebot der Liebe*, en: *Ntl Studien fur R. Bultmann* (1954) 85-93; V. WARNACH, art. *Liebe: Bibeltheologisches Wörterbuch* (1959) 502/42 con abundante bibliografía; C. SPICQ, *Agape dans le Nouveau Testament, Analyse des textes*, 3 vol. (1958/59).

§ 10. *El sentido del mandamiento fundamental a la luz de las palabras y de las obras de Jesús.*

J. BEEKING, *Die Nächstenliebe nach der Lehre der Hl. Schrift* (1930); F. TILLMANN, *Handbuch der kath Sittenlehre* IV, 2, 232/65; R. BULTMANN, *Das christiche Gebot der Nächstenliebe* en: *Glauben und Verstehen*, I (1933) 229/44; el mismo, *Jesus*, 95-103; E. BACH, *Die Feindesliebe nach dem natürlichen und übernatürlichen Sittengesetz* (1914); W. FOERSTER, artículo ἐχθρός : ThWB II, 813 s.; F. X. DURWELL, *La charité selon les synoptiques et les épîtres de s. Paul* (1955); R. VÖLK, *Die Sebstliebe in der Hl. Schrift und bei Thomas von Aquin* (1956); *Amour de Dieu, Amour des hommes*, en "Lumière et Vie", 44 (1959).

§ 11. *El significado del mandamiento primero para la religión y la moral.*

Vide bibliografía en §§ 9 y 10; además J. HERKENRATH, *Ethik Jesu*, 83 ss.; F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi*, 136 ss.; 147 ss.; 179 ss.; vide también J. FUCHS, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie*. Ein Bericht: *Scholastik* 29 (1954) 79-87; C. SPICQ, *Die Liebe als Gestaltungsprinzip der Moral in den synoptischen Evangelien*: RZThPh 1 (1954) 394-410.

CAPÍTULO 4

§ 12. *Actitud ante el derecho, el poder y el estado.*

H. WINDISCH, *Imperium und Evangelium im NT* (1931); E. STAUFFER, *Gott und Kaiser im NT* (1935); K. PIEPER, *Urkirche und Staat* (1935); K. BORNHÄUSER, *Jesus imperator mundi* (1938); G. KITTEL, *Christus und Imperator* (1939); O. ECK, *Urgemeinde und Imperium* (1940); M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im 1 Jh.*, en: *Botschaft und Geschichte*, II (1956) 177-228; W. G. KÜMMEL en ThRdsch 17 (1948) 133/42; H. v. CAMPENHAUSEN, *Zum Verständnis von Joh 19, 11*: ThLZ 73 (1948) 387/92; W. BIENERT, *Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des NT* (1952); R. LEIVESTAD, *Christ the Conqueror* (1954); J. LASERRE, *Der Krieg und das Evangelium* (1956); O. BETZ, *Jesu heiliger Krieg*: NovT 2 (1957) 116/37; O. CULLMANN, *Der Staat im NT* (1956) (1960); (a este respecto: O. MICHEL, en ThLZ 83, 1958, 161/66); H. W. BARTSCH, *Die ntl Aussagen über den Staat*: EvTh 19 (1959) 375/90; R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem NT* (1961) 108/38 (bibliografía). Vide además § 25.

§ 13. *La actitud de Jesús ante el trabajo y la propiedad.*

A. STEINMANN, *Jesus und die soziale Frage* (1925); HERKENRATH, *Ethik Jesu*, 160/88; F. HAUCK, *Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld* (1921); H. GREEVEN, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum* (1935); K. BORNHÄUSER, *Der Christ und seine Habe nach dem NT* (1936); H. HOLZAPFEL, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum* (1941); M. DIBELIUS, *Das soziale*

Motiv im NT, en: *Botschaft und Geschichte*, I (1953) 178-203; F. HAUCK, art. *Arbeit*, en RAC, I, 585/90; H. BOLKESTEIN y A. KALSBACH, art. *Armut ebd.*, 698-705; J. SCHMID, *Ev nach Mk*, 194/96; J. LEIPOLDT, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche* (1952); A. RICHARDSON, *Die biblische Lehre von der Arbeit* (1953); E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, 89-106; A. GELIN. *Les Pauvres de Yahvé* (1953) (en alemán: *Die Armen-sein Volk* (1957); H. J. KANDLER, *Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Chirbet Qumran*: *Ibid.*, 13 (1957) 193-209; E. BAMMEL, art. πτωχός : ThWB VI, 885-915; R. VÖLKL, *Christ und Welt* 22-26; 102/05.

§ 14. *La postura de Jesús ante el matrimonio y la familia.*

STEINMANN y GREEVEN, citados en § 13. J. FISCHER, *Ehc und Jungfräulichkeit im NT* (1919); HERKENRATH, *Ethik Jesu*, 188 ff.; H. PREISKER, *Christentum und Ehe in der ersten drei Jahrhunderten* (1927); E. STAUFFER, art. γαμέω: ThWB, I, 646/55; A. OEPKE, art. γυνή ebd., 776/90; F. VOGT, *Das Ehegesetz Jesu* (1936); A. OTT, *Die Ehescheidung im Mt* (1939); K. STAAB, *Die Unauflöslichkcit der Ete und die Enebruchklauseln*, en: *Festschr für E. Eichmann* (1940), 432/52; F. BÜCHSEL, *Die Ehe im Urchristentum*, ThBl 21 (1942) 113/28; J. SICKENBERGER, *Die Unzuchtsklausel im Mt*: ThQ 123 (1942) 189-206; U. HOLZMEISTER, *Die Streitfrage uber die Ehescheidungstexte bei* Mt 5, 32; 19, 9: Bibl. 26 (1945) 133/46; J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le NT* (1948); P. KETTER, *Christus und die Frauen*, 2 Tomos (1949/50); F. J. LEENHARDT y F. BLANKE, *Die Stellung der Frau im NT und in der alten Kirche* (1949); A. OEPKE, art. παῖς : ThWB V, 636/50; J. LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (1954); G. DELLING, *Das logion Mark* X 11 (und seine Abwendlungen) im NT: NovT I (1956) 263/74; F. HAUCK-S. SCHULZ, art. πόρνη : ThWB VI, 579/95; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile* (1959).

CAPÍTULO 5

§ 15. *El motivo fundamental: el rcino de Dios y sus bienes.*

Vide bibliografía en § 1; además: HERKENRATH, *Ethik Jesu*, 226 ss.; J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender* (1930); G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 75-146; J. THEISSING, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit* (1940); TILLMANN, *Idee der Nachfolge Christi*, 241 ss.; VÖLKL, *Christ und Welt*, 138/53.

§ 16. *El significado del concepto de recompensa y castigo.*

HERKENRATH, *Ethik Jesu*, 246/71; F. K. KARNER, *Der Vergeltungsgedanke in der Ethik Jesu*, 1927; K. WEIß, *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit*, 1927; O. MICHEL, *Der Lohngedanke in der Verkündigung Jesu*: ZsyTh 9 (1931/32), 47-54; M. WAGNER, *Der Lohngedanke im Ev*: NkZ 43 (1932) 106/12; 129/39; H. PREISKER y E. WURTHWEIN, art. μισθος: ThWB IV, 699-736; G. BORNKAMM, *Der Lohngedanke im NT*, 1947; BO REICKE, *The N. T. Conception of Reward*, en: *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges off. à M. Goguel 1950) 195-206; J. SCHMID, *Ev nach Mt*, 287/94; W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu* (1955).

*

§ 17. *El ejemplo de Dios y de Jesús.*

Vide la bibliografía de § 4. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels,* II (1924) 138/54; F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Jesu,* 67 ss.; H. J. SCHOEPS, *Von der Imitatio Dei Zur Nachfolge Christi,* en: *Aus frühchristlicher Zeit* (1950) 286-301.

BIBLIOGRAFIA DE LA SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 1

§ 18. *La experiencia de la acción del Espíritu y su repercusión en la conducta moral.*

Respecto a 1 y 3: H. GUNKEL, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* (1909); H. v. BAER, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (1926); N. ADLER, *Das erste christliche Pfingstfest* (1938); IDEM, *Taufe und Handauflegung* (1951); J. GEWIEß, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apg* (1939); R. BULTMANN, *Theol.,* 151/62; E. LOHSE, *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes*: EvTh 13 (1953) 422/36; E. SCHWEIZER, *Geist und Gemeinde im NT und heute* (1952); P. BONNARD, *L'Esprit Saint et l'Eglise selon le NT*: RHPhR 37 (1957) 81-90; B. WILLAERT, *De Hl. Geest eschatologische gave in Christus*: CollBG 3 (1957) 145/60; E. SCHWIZER in ThWB VI, 401/13.

Respecto a 2: E. SOKOTOWSKI, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus* (1903); H. BERTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (1913); W. REINHARD, *Das Wirken des Hl. Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus* (1918); E. SOMMERLATH, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus* (1927); A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des hl. Paulus* (1954); IDEM, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (1940) 114 ss.; R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950) sobre todo 77 ss.; 159 ss.; J. SCHMID, *Geist und Leben bei Paulus: Geist und Leben,* 24 (1951) 419/29; H. D. WENDLAND, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Glaubigen nach Paulus*: ThLZ 77 (1952) 457/70; N. Q. HAMILTON, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (1957); E. SCHWEIZER, en ThWB VI, 413/36; O. KUß, *Der Römerbrief,* 2 entrega (1959) 540/95; P. BLÄSER, "*Lebendigmachender Geist*", en: *Sacra Página,* II (1959) 404/13; I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma* (1961). (Bibliografía.)

§ 19. *La conciencia de formar una nueva comunidad y su fuerza moral.*

E. v. DOBSCHÜTZ *Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder* (1902); E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933); J. SCHNEIDER, *Die Einheit der Kirche nach dem NT* (1936); A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystiche Leib Christi nach dem Apostel Pl* (1940); N. A. DAHL, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums* (1941); L. S. THORNTON, *The Common Life in the Body of Christ* (1944); O. MICHEL, *Das Zeugnis des NT von der Gemeinde* (1941);

W. G. KÜMMEL, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus* (1943); STIG HANSON, *The Unity of the Curch in the NT* (1946); M. GOGUEL, *La naissance du christianisme* (1946); IDEM, *L'église primitive* (1947); L. CERFAUX, *La théologie de l'église suivant s. Paul* (1948); W. G. KÜMMEL, *Das Urchristentum:* ThRdsch 17 (1948/49) 3-50; 103/42; 18 (1950) 1-53; A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, bildender Kunst und Weltgestaltung* (1950); *Ein Buch von der Kirche,* editado por G. AULÉN (1951); PH-H. MENOUD, *La vie de l'église naissante* (1952); BO REICKE, *Glaube und Leben der Urkirche* (1957); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (1958); E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT* (1959); V. WARNACH, art. *Kirche,* en: *Bibeltheologisches Wörterbuch* (1959) 432/59 (bibliografía); R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im NT,* 1961.

§ 20. *La espera de la parusía y su influencia en la vida moral.*

Bibliografía general: F. HOLMSTRÖM, *Das eschatologische Denken der Gegenwart* (1936); H. D. WENDLAND, *Geschichtsanschaüng und Geschichtsbewußtsein im NT* (1938); G. DELLING, *Das Zeitverständnis im NT* (1940); M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1941); (cfr. W. MICHAELIS, *Der Herr verzieht nicht die Verheißung,* 1942); O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* (1948); VARIOS, *Le retour du Christ* (1948); T. F. GLASSON, *The Second Advent* (1947); A. OEPKE, art. παρουσία : ThWB V, 856/69; R. MORGENTHALER, *Kommendes Reich* (1952); T. F. GLASSON, *His Appearing and His Kingdom* (1953); W. G. KÜMMEL, *Verheißung und Erfüllung* (1956); J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming* (1957); E. GRÁSSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den snpt. Evv und in der Apg* (1957); (cfr. O. CULLMANN in ThLZ 83, 1958, 1-12; J. GNILKA, en Catholica 13 (1959), 277/90); R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft* 135/48; 189/98.

Respecto a San Pablo: F. TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi nach den pln Briefen* (1909); F. GUNTERMANN, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (1932); B. BRINKMANN, *Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus und im Henochbuch:* Bibl 13 (1932) 315/34; 418/34; J. SCHMID, *Der Antichrist und die hemmende Macht* (2 Thess 2, 1-12): ThQ 129 (1949) 323/43; B. RIGAUX, *Les Epîtres aux Thessaloniciens* (1956) 195-280.

Respecto a San Juan: R. BULTMANN, *Die Eschatologie des Joh,* en: *Glauben und Versthen,* 1 (1933) 134/52; K. KUNDSIN, *Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Joh:* ZNW 33 (1934) 210/15; G. STÄHLIN, *Zum Problem der joh Eschatologie:* ebd. 225/59; A. WIKENHAUSER, *Das Ev nach Joh* (1957) 275/80; D. E.-HOLWERDA y A. CORELL. Vide antea (nota 9).

CAPÍTULO 2

§ 21. *La Iglesia y la ley judía. La disputa acerca de la obligatoriedad y significación de esta ley.*

Vide la bibliografía del § 5, especialmente V. E. HASTER, *Gesetz und Ev in der alten Kirche bis Origenes* (1953); P. BENOIT, *La loi et la croix d'après s. Paul:* RB 47 (1938) 481-509; F. TORM, *Die erste christliche Gemeinde und ihr Verhältnis zum Judentum:* ZsyTh 13 (1936) 403/28; P. BLÄSER, *Das Gesetz bei Pl* (1941); CH. MAURER, *Die Gesetzeslehre des Pl nach*

ihrem Ursprung und ihrer Entfaltung dargestellt (1941); J. KLAUSNER, *From Jesus to Paul* (1944) 496 ss.; M. GOGUEL, *L'église primitive,* 508 ss.; R. BULTMANN, *Christus des Gesetzes Ende,* en: *Glauben und Verstehen,* II (1952) 32-58; IDEM, *Theol.,* 117 ss.; 544 ss.; M. DIBELIUS, *Die Bekehrung des Cornelius* en: *Aufsätze zur Apg* (1951), 96-107; P. GÄCHTER, *Petrus in Antiochia* (Gal 2, 11-14): ZKTh 72 (1950) 177-212; G. BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes.* Paulusstudien (1952); C. H. DODD, *Gospel and Law* (1951); IDEM, "Έννομος χριστοῦ", en: *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan* (1953) 96-110; ST. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi nouvelle* (1953); P. G. VERWEIJS, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion* (1960). Vide también K. BARTH, *Evangelium und Gesetz* (1956); S. W. JOEST, *Gesetz und Freiheit* (1956); G. SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium* (1957).

§ 22. *Las exigencias del seguimiento de Jesús. Iglesia primitiva y ascesis.*

Bibliografía general: F. MARTÍNEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'église* (1913); H. STRATHMANN, *Geschichte der früchristlichen Askese in der Umgebung des werdenden Christentums,* I (1914); el mismo, art. *Askese*: RAC I, 758/63 (y bibliografía 794); H. KOCH, *Quellen zur Geschichte der Askese und des alten Mönchtums* (1933); J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (1933); M. HANSEN, *Het ascetisme en Paulus verkondiging van het nieuwe leven* (1938); M. VILLER y K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (1939); H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Askese im Urchristentum* (1949); H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristemtums* (1949), 81 ss.; J. STEINMANN, *S. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert* (1955); H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus,* 2 vol. (1957).

Respecto al número 1 (pobreza): vide la bibliografía del § 13. Además O. SCHILLING, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur* (1908); M. v. DMITREWSKI, *Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jh.* (1913); A. BIGELMAIR, *Zur Frage des Sozialismus und Kommunismus der ersten drei Jahrhunderte,* en: *Festgabe f. A. Ehrhard* (1922) 73-93; IDEM, art. *Armut,* II: RAC, I, 705/09; J. LEIPOLDT, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche* (1952).

Respecto al número 2 (virginidad): vide la bibliografía del § 14. Además, E. FEHRLE, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (1910); H. KOCH, *Virgines Christi* (TU 31,2), 1907; P. TISCHLEDER, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Pl.* (1923); M. MÜLLER, *Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche* (1927); G. DELLING, *Paulus Stellung zu Frau und Ehe* (1931); IDEM, art. παρθένος: ThWB V, 824/35; K. HEUSSI, *Der Ursprung des Monchtums* (1936); B. KÖTTING, *Die Beurteilung der zweiten Ehe im heidnischen und christlichen Altertum* (Tesis. Bonn, 1943); E. ALZAS, *L'apôtre Paul et le célibat*: RThPh 38 (1950) 226/32; J. J. v. ALLMEN, *Maris et femmes d'après s. Paul* (1951); K. H. RENGSTORF, en: *Verbum Domini manet in aeternum* (Festschr. fur O. Schmitz, 1953) 131/45; L. HICK, *Die Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit* (1957); E. KÄHLER, *Die Frau in den paulinischen Briefen* (1960); X. LEÓN-DUFOUR, *Mariage et continence selon s. Paul,* en: *A la recontre de Dieu* (Mémorial A. Gelin, 1961) 319/29.

Respecto al número 3 (ayuno): J. SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis* (1933); J. HAUẞLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike* (1935); J.

BEHM, art. νῆστις: ThWB IV, 926/32; A. GUILLAUME, *Jeûne et charité dans l'Eglise latine des origines au XII siècle* (1954).

Respecto al número 4 ((postura ante el mundo): A. JUNCKER, *Ethik des Apostels*, PI II, 127 ss.; C. SCHNEIDER, *Pl. und die Welt*: Angelos 4 (1932) 11-47; R. LÖWE, *Kosmos und Aion* (1935); H. SASSE, art. αἰών: ThWB, I. 202; IDEM, art. κοσμος: ThWB III, 882/96; A. SIEMON, *Die Stellung zur Welt im Ur-Buddhismus und im Ur-Christentum* (Tesis, Bonn, 1941); R. BULTMANN, *Das Verständnis von Welt und Mensch im NT und im Griechentum*, en: *Glauben und Verstehen*, II, 59-78; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 117/20; F. MUßNER, *Christus, das All und die Kirche* (1955); R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem NT* (1961).

§ 23. *El mandamiento fundamental del amor: su aceptación y desarrollo en la Iglesia primitiva.*

Vide la bibliografía de §§ 9 y 10; además: E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912); W. LIESE, *Geschichte der Caritas*, I (1922); A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I (1924) 170-220; P. RICHTER, *Die Liebestätigkeit in der alten Kirche* (1930); H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpfleje im vorchristlichen Altertum* (1939); K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis* (1939); H. BOLKESTEIN y W. SCHWER, art. *Almosen*: RAC I, 301/07; G. STÄHLIN (art. ξένος): ThWB V, 16-25; C. H. RATSCHOW, *Agape. Nächstenliebe und Bruderliebe*: ZsyTh 21 (1950) 160/82; L. R. STACHOWIAK, *Chrestotes* (1957).

CAPÍTULO 3

§ 24. *El nuevo culto y las exigencias de la piedad.*

F. J. DOLGER, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum* (1925); L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (1925); A. DUHM, *Der Gottesdienst im ältesten Christentum* (1928); W. BAUER, *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen* (1930); H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie im NT*, (1931); IDEM en ThWB II, 801/08; G. HARDER, *Pl und das Gebet* (1936); J. LEIPOLDT, *Der Gottesdienst der altesten Kirche-jüdisch? griechisch? christlich?* (1937); J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im NT* (1937); P. SCHUBERT, *Form and Fonction of the Pauline Thanksgivings* (1939); PH. VIELHAUER, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis Clemens Alex* (1939); E. LOHMEYER, *Kultus und Ev.* (1942); O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (1950); E. SJÖBERG, *Kirche und Kultus im NT*, en: *Ein Buch von der Kirche* (1950) 85-109; MEINERTZ, *Theol* II, 166 ss.; W. HAHN, *Gottesdienst und Opfer Christi* (1951); B. REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier* (1951); G. DELLING, *Der Gottesdienst im NT* (1952); PH-M. MENOUD, *Les Actes des Apôtres et l'eucharistie*: RHPhR 33 (1953) 21-36; H. SCHLIER, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, en: *Die Zeit der Kirche* (1956) 244/64; A. DIETZEL, *Beten im Geist*: ThZ 13 (1957) 12-32 (comparación con Qumran); E. SCHWEIZER, *Der Gottesdienst im NT*, 1958;

A. HAMMAN, *La prière*, I: Le NT, 1959; H. SCHÜRMANN, art. *Kult im NT*: LThK VI, 662/65 (bibliografía).

La más completa bibliografía referente a la eucaristía está reseñada en J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1960); H. SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht Lk* 22 (7-14), 15-18 (1953); *Der Einsetzungsbericht Lk* 22, 19-20 (1955); *Jesu Abschiedsrede Lk* 22, 21-38 (1957); además vide s. P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (1960); J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, II/1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT* (1961).

§ 25. *La actitud frente a la autoridad política.*

Vide la bibliografía del § 12. Además W. BAUER, *Jedermann sei untertan der Obrigkeit!* (1930); F. J. DÖLGER, *Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden*: *Antike und Christentum*, 3 (1932) 117/27; ST. LÖSCH, *Deitas Jesu and antike Apotheose* (1933); L. GAUGUSCH, *Die Staatslehre des Apostels Pl nach Rom 13*: ThGl 26 (1934) 529/50; W. FOERSTER, art. ἐξουσία ThWB II, 559/71; J. STRAUB, *Das Herrscherideal in der Spätantike* (1939); E. STAUFFER, *Christus und die Cäsaren* (1948); W. SCHWEITZER, *Die Herrschaft Christi und der Staat im NT* (1949); F. KEIENBERG, *Die Geschichte der Auslegung von Rom 13, 1-7* (tesis inédita, Basilea, 1952); K. H. SCHELKLE, *Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm 13, 1-7*: ZNW 44 (1952/53) 223/36; J. HERING, *A Good and a Bad Government* (1954); O. KUSS, *Paulus über die staatliche Gewalt*: ThGl 45 (1955) 321/34; H. SCHLIER, *Die Beurteilung des Staates im NT*, en: *Die Zeit der Kirche* (1956) 1-16; L. GOPPELT, *Der Staat in der Sicht des NT* (1956); A. STROBEL, *Zum Verständnis von Röm 13*: ZNW 47 (1956) 67-93; E. KÄSEMANN, *Rom 13, 1-7 in unserer Generation*: ZThK 56 (1959) 316/76 (bibliografía); P. MEINHOLD, *Römer 13. Obrigkeit, Widerstand, Revolution, Krieg* (1960).

§ 26. *Etica de los diversos estados de vida. El matrimonio cristiano y la familia. La cuestión de la esclavitud.*

Vide bibliografía en §§ 14 y 22, 2; además K. WEIDINGER, *Die Haustafeln, ein Stück urchristlicher Paränese* (1928); H. SCHUHMACHER, *Das Eheideal des hl. Pl* (1932); A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (1936); K. WENNEMER, *Jedoch ist weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau im Herrn*: *Geist und Leben*, 26 (1953) 288/97; S. WIBBING, *Die Tugend-und Lasterkataloge im NT* (1959); D. SCHROEDER, *Die Haustafeln im NT* (1959); K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (1961) 96-98; F. HAUCK-S. SCHULZ, art. πόρνη: ThWB VI, 579/96 (bibliografía).

Respecto a 5: A. STEINMANN, *Sklavenlos und alte Kirche* (1922); J. J. KOOPMANS, *De servitute antiqua et religione christiana* (1920); E. LOHMEYER, *Soziale Fragen im Urchristentum* (1921); K. H. RENGSTORF, art. δοῦλος ThWB II, 264/82; M. DIBELIUS, *Das soziale Motiv im NT*, en: *Botschaft und Geschichte*, I (1953) 178-203; CH. HAUFE, *Die antike Beurteilung der Sklaven*: *Wiss. Zeitschr* (Leipzig 9, 1959/60) 603/16.

BIBLIOGRAFIA DE LA TERCERA PARTE

CAPÍTULO 1

§ 27. *Presupuestos de la doctrina moral paulina: el hombre y las potencias que le envuelven.*

Vide los manuales de teología neotestamentaria, especialmente F. PRAT *Théologie de s. Paul,* II (1949) 53-90; MEINERTZ, II, 12-39; BULTMANN, 188-266; además W. SCHAUF, *Sarx* (1924); K. TH. SCHÄFER, *Der Mensch in pln Auffassung,* en: *Das Bild vom Menschen* (Festschr. f. F. Tillmann, 1934) 25-35; W. G. KÜMMEL, *Röm 7 und die Bekehrung des Pl* (1929); IDEM, *Das Bild des Menschen im NT* (1948), 20-40; E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi* (1933); W. GUTBROD, *Die pln Anthropologie* (1934); P. BLÄSER, *Das Gesetz bei Pl* (1941); A. KIRCHGÄßNER, *Erlösung und Sünde im NT* (1950); H. MEHL-KOEHNLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul* (1951); C. RYDER SMITH, *The Biblical Doctrine of Man* (1951); C. H. LINDIJER, *Het begrip Sarx bij Paulus* (1952); C.-H. DODD-P. I. BRATSIOTIS-R. BULTMANN-H. CLAVIER, *Der Mensch in Gottes Heilsplan nach dem NT* (1953); *Anthropologie religieuse,* éd. C. J. BLEEKER (1955); J. P. HYATT, *The View of Man in the Qumran "Hodayot"*: NTS 2 (1955/56) 276/84; W. D. STACEY, *The Pauline View of Man* (1956); J. SCHMID, art. *Anthropologie,* bibl.: LThK I, 604/15; O. KUSS, *Der Römerbrief,* 2 *entrega* (1959) 506/40; H. BRAUN, *Röm 7, 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen*: ZThK 56 (1959) 1-18; E. SCHWEIZER en ThWB VII, 124/36.

§ 28. *El enraizamiento del imperativo moral en el estado de gracia y de salvación donado por Dios. La libertad cristiana.*

Vide la bibliografía del § 27. Además: E. TOBAC, *Le problème de la justification dans s. Paul* (1908, nueva edición, 1941); R. G. BANDAS, *The Master-Idea of St. Paul's Epistles or the Redemption* (1925); R. BULTMANN, *Das Problem der Ethik bei Pl*: ZNW 23 (1924) 123/41; H. WINDISCH, *Das Problem des pln Imperativs*: allí mismo 265/81; W. MUNDLE, *Religion und Sittlichkeit bei Pl in ihrem inneren Zusammenhang*: ZsyTh 4 (1927) 456/82: H. D. WENDLAND, *Ethik und Eschatologie in der Theologie des Pl*: NKZ 41 (1930) 757/83; 793-811; A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des hl. Pl* (1956); G. STAFFELBACH, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Pl* (1932); S. DJUKANOVIĆ, *Heiligkeit und Heiligung bei Pl* (1939); E. MOCSY, *Problema imperativi ethici in justificatione paulina*: VD 25 (1947) 204/17; 264/69; R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Pl* (1950); A. KIRCHGÄßNER, *o. c.,* 147/57; G. BORNKAMM, *Taufe und neues Leben bei Pl,* en: *Das Ende des Gesetzes* (1952) 34-50; L. NIEDER, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den pln Gemeindebriefen* (1956); CH. HAUFF, *Die sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus* (1957). Respecto al concepto de libertad: O. SCHMITZ, *Der Freiheitsgedanke bei Epikter und der Freiheitsgedanke des Pl* (1923); W. BRANDT, *Freiheit im NT* (1932); H. SCHLIER, art. ἐλεύθερος: ThWB II, 484-500; E. G. GULIN, *Die Freiheit in der Verkündigung des Pl*: ZsyTh 18 (1941) 458/81; BULT-

MANN, *Theol.*, 326 ss.; G. BORNKAMM, *Die christliche Freiheit*, en: *Das Ende des Gesetzes*, 133/38; ST. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi nouvelle* (1953); H. RIDDERBOS, *Vrijheid en wet volgens Paulus' brief aan de Galaten*, en: *Arcana revelata* (Festschrift f. W. Grosheide, 1951) 89-103; U. NEUENSCHWANDER, *Das Verständnis der christlichen Freiheit bei Paulus*: Schweizer Theol. Umschau 24 (1954) 104/12; E. GRÄSSER, *Freiheit und apostolisches Wirken bei Paulus*: EvTh 15 (1955) 333/42.

§ 29. *Entre los tiempos. La lucha del cristiano contra las fuerzas del mal aún operantes.*

Vide la bibliografía de §§ 27 y 28; además H. BRAUN, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre hei Pl* (1930); F. V. FILSON, *St. Paul's. Conception of Recompense* (1931); G. DIDIER, *Désinteressement du chrétien. La rétribution dans la morale de s. Paul* (1955). A. POTT, *Das Hoffen im NT* (1915); R. BULTMANN y K. H. RENGSTORE, art. ἐλπίς: ThWB II, 515/31; W. GROSSOUW, *L'Espérance dans le NT:* RB 61 (1954) 508/32; *L'Espérance:* Lumière et Vie, 41 (1959); M. GOGUEL, *Le caractère, à la fois actuel et futur, du salut dans la théologie paulinienne*, en: *The Background of the NT and its Eschatology* (in honour of C H. Dodd, 1956) 322/41; E. NEUHÄUSLER, art. *Hoffnung* (in der Schrift): LThK V, 416 ss.; M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Pl* (1909); G. KURZE, *Der Engel und Teufelsglaube des Apostels Pl* (1915); E. LANGTON, *Essentials of Demonology* (1949); M. T. UNGER, *Biblical Demonology* (1952); M. C. H. MACGREGOR, *Principalities and Powers...* NTS 1 (1954/55) 17-28; G. B. CAIRD, *Principalities and Powers* (1956); H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im NT* (1958); M. ZIEGLER, *Engel und Dämonen in der Bibel* (1958).

§ 30. *La preocupación de San Pablo: la formación de la conciencia y la decisión personales.*

H. BÖHLIG, *Das Gewissen bei Seneca und Pl*: ThStKr 87 (1914) 1-24; F. TILLMANN, *Zur Geschichte des Begriffs "Gewissen" bis zu den pln Briefen*, en: *Festschr. f. S. Merkle* (1922) 336/47; TH. SCHNEIDER, *Der pln Begriff des Gewissens* (Syneidesis): Bonner ZThS 6 (1929) 153-211; IDEM, *Die Quellen des pln Gewissensbegriffs: ibíd.* 7 (1930) 97-112; M. DIBELIUS-H. CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe* (1955) Exk. 16 s.; J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (1953) 192-216; C. SPICQ, *La conscience dans le NT*: RB 47 (1938) 50-80; IDEM, *Les épîtres Pastorales* (1947) Exc. 29-38 (con bibliografía); M. POHLENZ, *Pl und die Stoa:* ZNW 42 (1949) 69-104; J. DUPONT, *Syneidesis aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*, en: Studia Hellenistica 5 (1948) 119/53; C. A. PIERCE, *Conscience in the NT* (1955); O. KUSS, *Der Römerbrief* (1 entrega 1957) 76-82; J. STELZENBERGER, *Syneidesis im NT* (1961).

§ 31. *La predicación moral del misionero de los gentiles.*

Stelzenberger y Pohlenz vide § 30. R. BULTMANN, *Der stil der pln Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (1910); A. BONHÖFFER, *Epiktet und das NT* (1911); H. BÖHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos* (1913); M. S. ENS-

LIN, *The Ethics of Paul* (1930) 17-49; A. D. NOCK, *Conversion* (1933); C. H. DODD, *The Bible and the Greeks* (1935); W. L. KNOX, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (1939) (cfr. R. BULTMANN, en ThLZ 72, 1947, 77-80); K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 vol. (1935); A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (1936); J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de s. Paul* (1949); J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte* (1954); G. SCHRENCK, *Urchristliche Missionspredigt im 1 Jahrhundert*, en: *Studien zu Paulus* (1954) 131/48; P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus* (1954); H. THYEN, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie* (1955).

CAPÍTULO 2

§ 32. *El llamamiento dirigido al hombre por el Revelador y Salvador, venido a este mundo.*

H. H. HUBER, *Der Begriff der Offenbarung im Joh-Ev*, 1934; W. VON LOEWENICH, *Joh Denken*: ThBl 15 (1936, 260/75); E. GAUGLER, *Das Christuszeugnis des Joh-Ev*, en: *Jesus Christus im Zeugnis der Hl. Schrift und der Kirche* (1936) 34-67; E. PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der joh Theologie* (1939); W. F. HOWARD, *Christianity according to St. John* (1943); J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique* (1946); W. GROSSOUW, *Pour mieux comprende s. Jean* (1946); E. K. LEE, *The Religious Thought of St. John* (1950); J. DUPONT, *Essais sur la christologie de s. Jean* (1951); R. BULTMANN, *Theol.*, 361/79; IDEM, *Das Ev des Joh 1953* (Erg-Heft, 1957) passim; F. MUßNER, ZQH. *Die Anschauung vom "Leben" im 4. Ev.* (1952); C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953); F. M. BRAUN, *Morale et Mystique à l'école de s. Jean*, en: *Morale chrét. et requêtes contemporaines*, 71-84; O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits joh.* (1957); W. THUSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Joh-Ev* (1960); S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Joh-Ev* (1957); IDEM, *Komposition und Herkunft der joh Reden* (1960); J. E. DAVEY, *The Jesus of St. John* (1958); E. M. SIDEBOTTOM, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961); TH. MÜLLER, *Das Heilsgeschehen im Joh-Ev* (1961); J. BLANK, *Krisis, Studien zur Christologie und Eschatologie des Joh-Ev* (disertación inédita, Wirzburgo, 1961).

§ 33. *La reducción de la moralidad al precepto de la fe y del amor.*

Vide la bibliografía en el § 32; respecto a la fe en el § 3; respecto al amor en el § 9.

§ 34. *El amor fraterno activo como confirmación de la unión con Dios y con Cristo.*

Vide la bibliografía del § 23. Además: H. v. SODEN, art. *Adelphos:* ThWB I, 144/46; R. SCHNACKENBURG, *Die Joh-Br* (1953) 102/06; K. H. SCHELKLE, art. *Bruder:* RAC II, 631/40; O. PRUNET, *La morale chrét, d'après les écrits joh*, 96-115.

§ 35. *Cristo, Iglesia y mundo.*

No tiene bibliografía.

§ 36. *El cristiano y el pecado.*

A. ZAHN, *De notione peccati, quam Johannes in prima epistola docet, commentatio* (Tesis, 1872); H. WINDISCH, *Taufe und Sünde in der ältesten Christenheit bis auf Origenes* (1908); B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda,* (1940); P. GALTIER, *Le chrétien impeccable*: *Mél. de sciences rel.* 4 (1947) 137/54; J. HERKENRATH, *Sünde zum Tode* (1 Ioh 5, 16) en: *Aus Theologie und Philosophie* (Festschr fur F. Tillmann, 1950) 119/38; A. KIRCHGÄßNER, *Erlösung und Sünde im NT* (1950) 253-301; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (1953) 233/58; I. DE LA POTTERIE, *Le péché, c'est l'iniquité* (1 Ioh 3, 4); NRTh 78 (1956) 785/97; ST. LYONNET. *De notione peccati...* V: VD 35 (1957) 271/78; W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des 1 Joh* (1957) 98-122.

CAPÍTULO 3

§ 37. *La ley perfecta de la libertad.*

Vide las introducciones y comentarios. Además A. GAUGUSCH, *Der Lehrgehalt der Jakobusepistel* (1914); A. MEYER, *Das Rätsel der Jak-Br.* (1930); H. SCHAMMBERGER, *Die Einheitlichkeit des Jak im antignostischen Kampf* (1936); G. KITTEL, *Der geschichtliche Ort des Jak*: ZNW 41 (1942) 71-105; IDEM, *Der Jak und die Apostolischen Väter*: ZNW 43 (1950/51) 54-112; A. T. CADOUX, *The Thought of St. James* (1944); W. BIEDER, *Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jak*: ThZ 5 (1949) 93-113; M. LACKMANN, *Sola fide. Eine exeg. Studie über Jak 2* (1949); J. BONSIRVEN, art. *Jacques*: *Dict. de la bible,* Suppl IV, 783/95; H. RENDTORFF, *Hörer und Täter. Eine Einführung in Jack* (1953); G. EICHHOLZ, *Jakobus und Paulus* (1953); J. JEREMIAS, *Paul and James*: ExpT 66 (1954/55) 368/71; J. B. SOUCEK, *Zu Problemen des Jakobusbriefes*: EvTh 18 (1958) 460/68; J. BLINZLER in LThK V, 861/63.

§ 38. *La fe operante en obras.*

Vide la bibliografía en § 37; además B. BARTMANN, *St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung* (1897); M. MEINERTZ, *Jak* (1932) 35-37; IDEM, *Theol.* I, 240 ss.; TH. AB ORBISO, "*Fides sine operibus mortua*" (*Iac 2, 14-26*): VD 20 (1940) 265/77; J. MICHL, *Die Kath. Briefe* (1953) 156/59; E. LOHSE, *Glaube und Werke. Zur Theologie des Jak*: ZNW 48 (1957) 1-22; G. EICHHOLZ, *Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus* (1961).

§ 39. *Exhortaciones sobrias y valientes.*

Vide la bibliografía de §§ 37 y 38.

CAPÍTULO 4

§ 40. *La primera carta de San Pedro.*

Además de los comentarios, vide R. PERDELWITZ, *Die Myterienreligion und das Problem des 1 Petr* (1911); TH. SPÖRRI, *Der Gemeindegedanke im 1 Petr* (1925); J. BLINZLER, Ἱεράτευμα en: *Episcopus* (Festschr. f. Kard. Faulhaber, 1949) 49-65; M. MEINERTZ, *Theol.*, II, 255 ss.; W. BRANDT. *Wandel als Zeugnis nach dem 1 Petr,* en: *Verbum Dei manet in aeternum* (Festschr. f. O. Schmitz, 1953) 10-25; E. LOHSE, *Paränese und Kenygma im 1 Pet:* ZNW 45 (1954) 68-69; L. CERFAUX, *Regale Sacerdotium,* en: *Recueil L. Cerfaux,* II (1954) 283-315; W. NAUCK, *Freude im Leiden*: ZNW 46 (1955) 68-80; W. C. VAN UNNIK, *The Teaching of Goods Works in 1 Peter*: NTS 1 (1954/55) 92-110; IDEM, *Christianity according to 1 Peter*: ExpT 68 (1956/57) 79-83; J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit* (1960); M. E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (1961); K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (1961) (bibliografía).

§ 41. *La carta a los hebreos.*

Vide las introducciones y comentarios. Respecto al contenido teológico: E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk* (1939); M. MEINERTZ, *Theologie,* II, 235/54; A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk* (1950) 17-24; 57-74; W. MANSON, *The Epistle to the Hebrews* (1951); C. SPICQ, *L'Epître aux Hebreux,* I (1952) 266-329; F. J. SCHIERSE, *Verheißung und Heilsvollendung. Zur theol. Grundfrage des Hebr.* (1955); O. KUSS, *Der theol. Grundgedanke des Heb.*: MuThZ 7 (1956) 233/71; IDEM, *Der Verfasser des Hebr als Seelsorger*: TrThZ 67 (1958) 1-12; 65-80; CH. E. CARLSTON, *Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews*: JBL 78 (1959) 296-302; A. WIKGREN, *Pattern of Perfection in the Epistle to the Hebrews*: NTS 6 (1959/60) 159/67.

§ 42. *Las siete cartas del Apocalipsis de San Juan.*

No tiene bibliografía.



INDICE

Págs.

SEGUNDA PARTE

LA DOCTRINA MORAL DE LA IGLESIA PRIMITIVA EN GENERAL

NIHIL OBSTAT: D. ANTONIO J. LUCIA. MADRID, 2 DE MARZO DE 1965. IMPRÍMASE: DR. RICARDO BLANCO, VICARIO GENERAL

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN INDUSTRIAS GRÁFICAS ESPAÑA, S. L., MADRID, EL DÍA 5 DE MAYO DE 1965